

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II



Utopía vitoriana y realidad indiana

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Lourdes Redondo Redondo

Director

Luciano Pereña Vicente

Madrid 2005

ISBN: 978-84-8466-254-9

©Lourdes Redondo Redondo, 1991

TESIS DOCTORAL

UTOPIA VITORIANA

Y

REALIDAD INDIANA

Autora: MA Lourdes Redondo Redondo

**Director: D. Luciano Pereña Vicente,
Catedrático de Etica Social de la Facultad de Ciencias
Políticas y Sociología de la Universidad Pontificia de
Salamanca (Madrid).**

**Tutor: D. Gilberto Gutiérrez López,
Director del Departamento de Filosofía del Derecho,
Moral y Política II (Etica y Sociología).
Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de
Madrid.**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DEL DERECHO, MORAL Y POLITICA II

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

MADRID, 1991

INDICE

INDICE

<u>Introducción</u>	1
 Parte I.- Fuentes.	
Introducción: Punto de partida de la utopía vitoriana. Fuentes asumidas por F. de Vitoria..	42
La realidad indiana como punto de partida.	
El problema de las fuentes.....	44
Clasificación de las fuentes.....	49
Cap. 1.- Crónicas y relatos de testigos.....	50
1.1.- Testimonios de soldados.....	50
1.2.- Testimonios de misioneros.....	58
1.3.- Utopía y realidad.....	76
Cap. 2.- Fuentes jurídicas y políticas.....	87
2.1.- Leyes en defensa del indio.....	89
2.2.- Promoción de la educación religiosa y moral del indio.....	97
2.3.- Contraste con la realidad.....	103
2.4.- Utopía y realidad.....	122
Conclusión.....	126
Cap. 3.- Fuentes teóricas e intelectuales.....	132
3.1.- Valoración crítica de las fuentes citadas por Vitoria.....	132
3.2.- Clasificación de las fuentes en función de los sistemas de ideas existentes en tiempos de Vitoria.....	134
a.- Absorción de lo sobrenatural en lo natural. Nominalismo.....	137
b.- Absorción de lo natural en lo sobrenatural. Teoría teocrática..	150
c.- Distinción y complementación de lo natural y lo sobrenatural. filosofía tomista.....	171

3.3.- Utopía y realidad.....	196
Conclusión. síntesis de las fuentes señaladas.	
Opinión común respecto al hecho americano.....	202
Parte II.- <u>La utopía vitoriana</u>	212
Introducción: Respuesta de Vitoria a la realidad indiana.....	213
Cap. 1.- Defensa de los derechos del hombre...	220
1.1.- Defensa de los derechos del indio..	220
1.1.1.- Los indios son hombres.....	220
1.1.2.- Los indios tienen dominio...	221
1.1.3.- Derecho a la vida e integridad física y moral.....	226
1.1.4.- Derecho a la propiedad.....	229
1.1.5.- Derecho a la libertad.....	236
1.1.6.- Derecho a la educación y evangelización.....	247
1.2.- Derechos de los pueblos.....	252
1.2.1.- Los pueblos indios tienen legítimos soberanos.....	252
1.2.2.- Los pueblos indios son repúblicas perfectas.....	256
1.2.3.- Libertad política.....	257
1.3.- Derechos y deberes de indios y españoles como ciudadanos del orbe. Solidaridad internacional:	
1.3.1.- "ius societatis et communicationis".....	260
1.3.2.- Derecho a la evangelización.	265
1.3.3.- Derecho a la intervención armada por defensa de inocentes.....	267
1.3.4.- Derecho a la intervención armada por razón de aliados y amigos.	266

1.3.5.- Derecho de España a permanecer en las Indias como protectorado político.....	268
Cap. 2.- <u>La utopía vitoriana como solución armónica y equilibradora.</u> Fundamentos de <u>dicha utopía</u>	275
2.1.- Personalidad armónica.....	276
2.2.- Metodología armónica.....	291
2.3.- Fundamentos filosóficos.....	317
2.3.1.- Antropología armónica.....	317
- Libertad-Evangelización: ¿Contradicciones vitorianas o intentos De solución armónica..	321
2.3.2.- Moral y derecho armónicos...	336
- Primacía del orden moral. Antimaquiavelismo.....	336
- Probabiliorismo.....	339
- Iusnaturalismo-positivismo...	339
- Armonías vitorianas. Sentido de la prudencia.....	352
2.3.3.- Concepción política armónica.....	365
- Teoría del Estado.....	365
- Armonía soberanía nacional - supranacional.....	372
- Armonía potestad civil-Espiritual.....	390
2.4.- La "utopía" vitoriana como proyecto realizable.....	402
Cap.3.- La teología, fuente de "utopías" y realidades.....	412
Parte III.- <u>Proyección del ideal vitoriano</u>	431

Introducción.....	432
Cap. 1.- Proyección en el campo intelectual. La Escuela de Salamanca.....	434
1.1.-Primera generación.....	435
1.2.- Segunda generación.....	436
1.2.1.-Juan de la Peña.....	446
a.- La tesis vitoriana en Juan de la Peña. Defensa de los derechos humanos.....	447
b.- Aplicación a la realidad indiana.....	456
1.2.2.- Alonso de Veracruz.....	463
a.- La tesis vitoriana en A. de Veracruz. Defensa de los derechos humanos.....	465
b.- Aplicación a la realidad indiana.....	472
1.2.3.- José de Acosta.....	478
a.- La tesis vitoriana en José de Acosta. Defensa de los derechos humanos.....	480
b.- Aplicación a la realidad indiana.....	490
c.- Moderación y equilibrio. Sentido de la prudencia.....	503
d.- Utopía y realidad.....	507
Cap. 2.- Proyección en el campo jurídico.....	525
2.1.- Relación de leyes en defensa de los derechos del indio (2ª mitad del s. XVI)..	526
2.2.- Aplicación a la realidad. Fracaso...	534
2.3.- Utopía y realidad.....	545
Cap. 3.- Proyección misionero-pastoral.....	556
3.1.- El ideal misionero, clave y fuente de realización.....	556

3.2.- Aplicación a la realidad.....	558
3.3.1.- Fracaso.....	558
3.3.2.- Frutos obtenidos.....	561
3.3.- Utopía y realidad.....	565
<u>Epílogo</u>	574
- Más allá de la realidad indiana. La utopía vitoriana después de 500 años.....	574
- Más allá de "utopía vitoriana y realidad indiana".....	593
<u>Conclusiones</u>	600
<u>Bibliografía</u>	619

SIGLAS

AAFV = Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria.

BAE = Biblioteca de Autores Españoles,

CHP = Corpus Hispanorum de Pace (Ed. Consejo Superior de
Investigaciones Científicas)

CDFS = Colección de Documentos para la Formación Social de
América.

CDIH = Colección de Documentos Inéditos para la Historia de
Hispanoamérica.

CDIU = Colección de Documentos Inéditos relativos al
Descubrimiento, Conquista y Colonización de las
Antiguas Posesiones de Ultramar.

CDIA = Colección de Documentos relativos al Descubrimiento,
Conquista y Colonización de las Posesiones Españolas
de América y Oceanía.

CLDRHP = Colección de Libros y Documentos referentes a la
Historia del Perú.

MHSI = Monumenta Historica Societatis Iesu.

MP = Monumenta Peruana.

PL = Patrología Latina.

INTRODUCCION

INTRODUCCION

"Utopía vitoriana y realidad indiana" es el título de la presente tesis. Pero, podemos preguntarnos, ¿es utópico Francisco de Vitoria?. Pensadores utópicos son, sin duda, Platón, Tomás Moro, Campanella, Marx... ¿Hemos de incluir a nuestro pensador entre ellos?. De hecho, ni utiliza el término "utopía", ni nos describe una sociedad ideal como hacen los utópicos. ¿Por qué hablamos, entonces, de utopía vitoriana?, ¿qué entendemos por utopía?. ¿Por qué el segundo término del título, "realidad indiana"? ¿Es que toda utopía necesita contrastarse necesariamente con la realidad?, ¿se opone a ella?, ¿la presupone y reclama?, ¿se proyecta en ella y la modifica?. En nuestro caso, ¿es la realidad indiana fuente y proyecto de la utopía vitoriana?, ¿queda modificada por dicha utopía?. Son todas éstas preguntas que hemos de ir respondiendo a lo largo del trabajo. Veamos ahora qué entendemos por cada uno de los términos que componen el título.

"Utopía"

No pretendo hacer un estudio sobre la utopía pues, dada la complejidad del tema y la numerosa bibliografía, se podrían hacer no una sino varias tesis doctorales. Me voy a centrar en el pensamiento de Vitoria y en la realidad indiana para ver hasta qué punto dicho pensamiento se puede calificar de utópico. Pero, para ello, es necesario, aunque sea brevemente, analizar el concepto de utopía en sus diversas significaciones a fin de precisar la que conviene a Vitoria.

El término, como es sabido, surge en el s. XVI con la obra de Sto. Tomás Moro, De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia. Moro usa por primera vez el término "utopia", término que lleva en sí una gran complejidad de significaciones y valoraciones, muchas de ellas opuestas. Así, mientras el poeta laureado de la isla decía que su país merecía ser llamado "Eutopía" por ser el lugar del bien y de la felicidad, Budé, el gran humanista francés, admirador de Moro, señaló en su carta a Tomas Lupset (incluida en la 1ª edición de la Utopía de Moro de 1516) que él había oído llamar a este lugar "Udetopía" = "País del jamás". De este modo, desde los comienzos, el término ha sido entendido como el ideal de perfección y felicidad a que aspira todo hombre

y toda sociedad o como la quimera irrealizable de todo soñador que no es capaz de vivir con los pies en el suelo.

La primera interpretación adquirirá una valoración positiva; la segunda, negativa. Así, teñido de significaciones positivas y negativas (más de éstas que de aquéllas), el término irá atravesando la historia hasta que, a partir sobre todo de Bloch y Marcuse y en general la Escuela de Franckfurt (recordemos su repercusión en el Mayo francés del 68), se reviste de carga positiva: La utopía pasaba a ser la clave de interpretación de la realidad humana, entendiéndola de una manera crítica y generando así una filosofía progresista de la historia.

Así pues, en este paso por la historia, el término "utopía" ha ido adquiriendo diversos significados: capricho o quimera (que ha dado lugar a la utopía como género literario de novelas fantásticas), estado psicológico de idealización, principios básicos de una sociedad óptima: códigos y constituciones ideales, programa de acción política, fundamentos religiosos o científicos de una república universal, Estado perfecto, etc. Toda esta variada gama de significaciones vamos a reducirla, por simplicidad didáctica, a dos: en primer lugar, utopía entendida en el sentido literal del término y en sentido lato, corriente, irreflexivo y negativo: utopía como sueño o quimera irrealizable. Le llamaremos en adelante "U.I". En segundo lugar, utopía enten-

dida en sentido estricto y positivo como pensamiento crítico y transformador de la sociedad: utopía como meta o proyecto realizable en un futuro. Le llamaremos en adelante "U.II" y la consideraremos como la auténtica utopía.

Esta multiplicidad de formas, la abundancia de literatura y el análisis sociológico e histórico nos permiten afirmar que "hay una propensión utópica en el hombre", universal, como dicen Frank y Fritzie Manuel (1).

¿Por qué es universal esta propensión utópica?. Porque viene dada por la exigencia más íntima del hombre: el deseo de felicidad, como gráfica y cálidamente nos pone de relieve S. Agustín en las Confesiones. Este deseo de felicidad, absoluta, siempre perseguida y nunca alcanzada, es la causa de la continua inquietud en el hombre que le expone a perfeccionarse y perfeccionar la sociedad. De ahí su grito nostálgico y ansioso: "Nos hiciste, Señor, para Tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en tí." (2). Es universal la propensión utópica porque es universal el deseo de absoluto (consciente o no) y esto es así porque es universal la insatisfacción (también consciente o no).

El punto de partida de toda utopía es, pues, la insatisfacción. Todo hombre constata que este mundo es limitado e imperfecto, que la realidad es dura, a menudo aburrida e injusta, que la confusión, el error y la mentira triunfan, y

que la contingencia y relatividad de los acontecimientos hacen fracasar con harta frecuencia los planes más perfectos. Al final de cada día la experiencia nos entrega un montón de decepciones y fracasos que, acumulados, van creando, o bien una actitud escéptica, pasota o evasiva, como mecanismo de defensa para escapar de la realidad, (que generaría U.I), o bien una actitud crítica y transformadora de la misma (que generaría U.II), la actitud de aquellos que no niegan la realidad de los hechos imperfectos que la experiencia enseña, pero no se quedan ahí sino que se proyectan hacia otra realidad esperada y futura para cambiar, de este modo, la presente. La razón y el corazón piden a gritos un deber ser que sacie, solucione, aclare, perfeccione, aquiete. Este deber ser, desde el momento en que es concebido y querido, adquiere en el hombre una fuerza motivadora a veces colosal. Entonces es ya una realidad. ¿De qué tipo?. Las soluciones son diferentes, pero en principio podemos decir que es real desde el momento en que actúa y configura ya el presente.

¿En cuál de estas actitudes está la utopía? El sentido vulgar (U.I) diría que en aquélla que más se aleja de la realidad. El sentido crítico (U.II), en cambio, opta por la segunda. Afirma que utopía y realidad están íntimamente relacionadas y lejos de oponerse, se coimplican. En principio considero que el punto de partida de toda utopía (incluso de U.I, aunque sea indirecta e inconscientemente) es la reali-

dad, por la imposibilidad de partir de la nada. U.II, a diferencia de U.I es consciente de la misma y pretende transformarla.

El que la utopía parte de la realidad es algo defendido por muchos estudiosos del tema. Toda utopía, según dicen F. y F. Manuel, está necesariamente vinculada a un tiempo y un lugar determinados y no tiene más remedio que reproducirlos, así como los problemas sociales de entonces. No puede crear un mundo de la nada y la solución que da es una solución para el momento. Pero, al analizar los urgentes problemas de su tiempo, pone al descubierto que, en el fondo, son los eternos problemas del hombre. El utopista, entonces, tiene algo suprahistórico que decir. "Aunque parezca paradójico - dicen estos autores -, los grandes utopistas han sido siempre grandes realistas". Poseen una extraordinaria capacidad de comprensión de su tiempo y lugar. Descubren verdades que otros hombres sólo entreveen vagamente o se niegan a admitir, se despegan de la sociedad y de las soluciones oficiales que "tienen las narices demasiado metidas en el presente para poder ver lo potencial" (3).

Estas consideraciones nos llevan al tema de la ideología en el sentido que tiene, fundamentalmente, a partir de Hegel: separación de la conciencia respecto de sí misma. Este sentido, que aparece en Marx en la noción de "falsa conciencia", se ha adueñado a partir de él, prácticamente,

del significado del término. Se suele entender hoy por ideología un enmascaramiento de la realidad. Se opone, por tanto, a verdad. Es falsedad desde el momento en que, mantenida por la clase dominante, expresa ciertas ideas que la sociedad cree verdaderas pero que, en el fondo, reflejan los intereses de la clase en el poder. Los afectados por esta ideología están tan intensamente apegados a cierta situación de intereses que ya no les es posible ver simplemente los hechos que socavarían su dominación. Su voluntad de poder les ha cegado el sentido de la realidad y ya no tienen conciencia de la insatisfacción. Horkheimer insiste en que sin conciencia de esta insatisfacción (que es conciencia de la realidad) no hay capacidad de crítica ni de reacción ni, por consiguiente, de progreso (4). Dice Horkheimer, uniéndose a Spinoza, Aristóteles, Sto. Tomás y Hegel, que la acción recta procede de la representación correcta de lo real. El conocimiento objetivo engendra la acción.

Por consiguiente, si la utopía es un programa de acción, una llamada al progreso, debe partir de la realidad si no quiere negarse a sí misma.

Pero es que, además, de hecho, los grandes utópicos han partido de ella. El libro I de Utopia de Moro es un análisis minucioso de la sociedad inglesa en el que se describen con detalle los vicios de dicha sociedad. Desde la República de Platón a la sociedad ideal comunista de Marx, todos los Es-

tados perfectos han sido una réplica a las sociedades vividas por los utópicos con una experiencia más profunda que el resto de sus contemporáneos.

Esta atención a la realidad no significa mero registro pasivo y objetivo de ella. El mismo Horkheimer, crítico de la ideología, afirma que no hay conocimiento libre de praxis e intereses. A él me adhiero cuando dice que "De hecho, el espíritu está entretejido en la historia: se halla unido inextricablemente a las voluntades, los intereses y las tendencias de los hombres, a su situación real". La diferencia entre la ideología y la verdad es que ésta es consciente de esta dependencia y aquella, no (5). La falsedad se produce cuando se absolutiza lo que no es sino una verdad parcial y relativa y es más grave cuanto menos consciente se es de ello.

Al conocimiento y comprensión de la realidad actual nos ayuda la historia (6). El hombre desvinculado de ella pierde sus raíces, su identidad, se suicida. No puede hacer más que sueños futuristas irrealizables (U.I).

Hemos visto que la utopía se caracteriza por partir de la realidad. ¿Cuál es la segunda característica?: La proyección. Es para el utopista el presente un trampolín que le lanza al futuro que es capaz de captar con especial sensibilidad. Se siente a la vez esclavo y libre, pegado y des-

pegado de su tiempo y su entorno. Con los pies en el suelo, es capaz de elevarse por encima del mundo fenoménico. Su tarea es un ir y un volver de las ideas a los hechos. Como un funambulista haciendo equilibrios, admira a la vez que sobrecoge, máxime cuando se contempla la doble lucha que tiene que librar contra los que le atacan del lado de acá y del lado de allá. Si una utopía es un simple reflejo de la realidad, no es utopía. Si corta totalmente los lazos con ella, se convierte en un cuento de hadas carente de significación (U.I). La utopía auténtica tiene que unir los dos extremos: realidad e idealidad, pasado y presente con el futuro.

Pasado, presente y futuro se encuentran unidos en la filosofía aristotélica. Lo que aún no es lleva en germen lo que puede llegar a ser y en este tránsito de la potencia al acto se va definiendo su ser real, que es "lo que era el ser", pero en función siempre de lo que todavía no es. (7) Al definir el movimiento como paso de potencia a acto y al hablar de la causa final, Aristóteles nos abre el camino de la utopía en el sentido que estamos defendiendo, el sentido al que, personalmente me adhiero y que creo encontrar en Vitoria. La realidad concebida, que actúa como meta, e impulsa a la acción es la causa final en la filosofía aristotélica, causa del movimiento y, consiguientemente, de la realidad de este mundo físico. Este fin es concreto, es el principio estructurante y organizador de la existencia y del

ser de lo concreto presente, único substancialmente real. Es causa que de hecho ya está y es antes de llegar a ser. Es lo que da sentido a todo movimiento, a todos los esfuerzos, a toda relación.

Como vemos, el pasado y el presente sólo cobran sentido desde el futuro, pero es que al futuro sólo se llega desde el pasado y a través del presente. Esta es la unión que explica la historia, la realidad y la utopía (8).

Pero también podría entenderse este futuro utópico en el sentido del mundo de las ideas platónicas. En este caso, el futuro roba su ser al presente; el deber ser, al ser; la idea a la realidad. El mundo de arquetipos se convierte en la única realidad y el mundo fenoménico, en mundo de sombras cuya única solución es aniquilarse y morir para así volver a la auténtica realidad que no tiene tiempo ni lugar. De ahí que la vida del hombre sea una "meditatio mortis". La utopía platónica rompe con la historia. Mantiene la pureza del deber ser incontaminada con el presente actual, de ahí su permanente belleza, pero también su contradicción: al querer plasmar el ideal único, absoluto y eterno sobre la realidad múltiple, relativa y temporal, como una cuña, de una manera uniforme y rígida, se corre el peligro de caer en un totalitarismo. Por ello esta utopía, ¿es revolucionaria o reaccionaria?, ¿es U.I o U.II, utopía o distopía? Tendremos ocasión en el presente trabajo de encontrarnos con utopías

semejantes que nos permitirán, por contraste, comprender mejor la utopía vitoriana.

Quiero hacer resaltar, no obstante, que encuentro gran parte de verdad en esta actitud platónica, la que encontró San Agustín, por ejemplo, y es la que aparece cuando se identifica el mundo ideal platónico con el mundo trascendente y divino: la mente de Dios, la eternidad. Esta identificación permite afirmar una realidad que, si es verdad que no está en "ninguna parte", por no ser espacial, es más auténtica y plena que la realidad de este mundo y, al mismo tiempo, no disminuye ni ensombrece la realidad de éste.

Con relación al futuro, meta de la utopía, cabe otra actitud, la del que lo niega aceptando el presente, la del escéptico y pasota que carece de ideales (9). Esto puede ocurrir, a mi modo de ver, o por oscurecimiento de la inteligencia, o por desesperación, o por simple pereza. Esta actitud, que por su atención a lo fáctico pudiera parecer más alejada de la utopía (U.I), es precisamente la que me parece que está más cercana a ella y más alejada de la realidad. Vivir sin meta y sin futuro es, simplemente, vivir fuera del mundo humano, algo tan antinatural que, a pesar de las múltiples muestras de ello en nuestro mundo, no puede ser realizable so pena de destruirse la misma sociedad (10).

Pues bien, teniendo en cuenta el punto de partida y el fin de la utopía, comprobamos que son prácticamente opuestas la utopía irrealizable (U.I) y la realizable (U.II). Mannheim ha visto con gran claridad su oposición. En su libro Ideología y utopía distingue ambas, considerando utopía auténtica la U.II y llamando ideología a la U.I. Las ideologías - afirma - son absolutamente irrealizables en todo tiempo y lugar, mientras que las utopías propiamente tales son sólo irrealizables relativamente, en un lugar y tiempo determinados, pero susceptibles de realizarse en otra situación. (11)

Las U.I son irrealizables por desconocer la realidad y por no poner los medios para cambiarla. Y esto puede ser por escepticismo, abulia u oscurecimiento de la inteligencia (ideología). Hay U.I que devienen tales por degeneración de U.II. ¿Cómo se explica esto?

Hay que hacer una nueva distinción en las U.II. Todas ellas son pensamiento crítico y transformador de la sociedad que, de hecho, produce cambios. Ahora bien, el modelo de sociedad que proponen puede llevarse o no a la práctica y puede llevarse a la práctica (más tarde o más temprano, eso es indiferente) de manera positiva, que permita la realización del hombre, o de una manera negativa, que no permita tal realización, lo cual es, en última instancia, no llevarse a la práctica. En este segundo caso, las utopías se

convierten en distopías, utopías peligrosas (12) o ideologías (U.I), como las que laten por debajo de las sociedades totalitarias (la república platónica, la sociedad comunista, los mundos de Huxley u Orwell). Terminan siendo irrealizables porque no parten de la realidad total, son antinaturales y extremas. La realidad termina vengándose y oponiéndose a dicha utopía. A las U.II máximamente realizables las llamaré U.IIa, a las U.II que se convierten en distopías, las llamaré U.IIb. Son auténticas utopías porque son pensamiento crítico y de hecho transforman la sociedad, pero su modelo de sociedad es irrealizable por antinatural, rígido y extremo (13).

Ahora bien, salvemos lo que hay de auténtica utopía en estas distopías: No se pueden negar los cambios producidos en la sociedad por las utopías platónica o marxista, y los cambios positivos. La realización de una utopía y su valoración están más allá de su puesta en práctica concreta y es imposible determinarlo. Más allá de los acontecimientos y los hechos están los cambios estructurales profundos en la sociedad (14), los cambios de mentalidad que nadie puede medir y que son el fruto más acabado de la utopía. Pero es que, además, el valor de una utopía - dicen muchos - radica en sí misma, no en su realización histórica. F. y F. Manuel se manifiestan en contra de una "utopística aplicada" que desfigura la pureza de la teoría al comprometerla con la existencia: "Por definición es imposible llevar a la prác-

tica la creación utópica nacida del anhelo por volver a un puerto de salvación" (15). En este sentido, a veces es difícil distinguir entre U.I y U.II. y entre U.IIa y U.IIb. Sólo bajo la mirada de la eternidad se puede juzgar.

Pero, teniendo esto en cuenta, es un hecho que ciertos modelos de sociedades han encajado, y otros no, terminando por convertirse en ideologías, por culpa no se sabe de quién. Aún dada nuestra limitación, creo que la razón y la experiencia histórica nos permiten hacer juicios de valor y destacar, en función de ello, las que considero claramente U.IIa.

Son éstas utopías realizables y lo son porque parten de la realidad y se mantienen en diálogo con ella, porque, enraizándose en la historia (memoria colectiva), se proyectan hacia unas metas perfeccionadoras de esa realidad (la causa final) y se proponen unos medios para lograrlas, para lo cual deben obtener el consentimiento colectivo (16). Todo esto supone que no es una tarea individual sino social: La labor del utopista debe ser continuada por sus discípulos o, al menos, debe ser asumida o aceptada por la población. El tiempo para que esto se lleve a cabo es indeterminado. Si es verdad que en la mente del utopista está la urgencia del remedio a la situación actual (Bloch consideraba como 3ª función de la utopía la exigencia impaciente de realizar enseguida la sociedad libre de toda injusticia), es carac-

terística de la utopía la imprecisión en su realización (17). Pero al cabo debe realizarse. Considero, frente a F. y F. Manuel que sí debe haber "utopística aplicada" y que el criterio histórico es decisivo a la hora de establecer su validez. La realidad y la verdad nunca se contraponen. Lo más realizable es también lo más verdadero.

Mirando a la realidad y al ideal, al pasado, presente y futuro a la vez, la auténtica utopía debe ser un modelo de equilibrio. Moderación, flexibilidad, armonía, prudencia son sus características, de modo que la justicia no anule la equidad; la igualdad, las diferencias y el orden, la libertad. Moderación que no disminuye el espíritu de lucha sino que lo mantiene tenso pues lo más difícil es lograr el equilibrio; flexibilidad que no disminuye el respeto a la ley sino que intenta penetrar en la voluntad del legislador para acomodar esa ley a la realidad en beneficio de la cual está hecha; armonía que conjuga unidad y variedad de acuerdo con el universal orden -no matemático- del Cosmos; prudencia, en definitiva, virtud máxima del político a quien corresponde, construir esta ciudad ideal y posible (es decir, a todos).

Por todo ello, considero a la filosofía realista, de signo aristotélico, la más fecunda y, por ello, la más claramente utópica (U.IIa).

Utopía "vitoriana".

Pues bien, entre todo lo dicho, ¿dónde encuadrar la utopía vitoriana?. ¿Su utopía es U.I o U.II?, ¿U.IIa o U.IIb?. Intentaré demostrar que es U.IIa.

Es utopía, aunque ni utilice este nombre ni se acomode al modelo literario considerado como tal. Es utopía porque parte de una insatisfacción (la conciencia de una injusticia que se estaba dando en la realidad indiana), y se proyecta hacia una solución realizable en un futuro e inexistente en el presente. La conciencia crítica es clara, así como el afán transformador. No es U.I por lo tanto.

No es U.IIb. Considero utopías de este tipo las de tendencia platónica. No es así la utopía vitoriana. Utopía de signo platónico era la teoría teocrática medieval. Dominaba, aún en pleno s. XVI, la mentalidad de muchos intelectuales, juristas, canonistas y, en general, del pueblo, como demostraremos a lo largo del trabajo. Esta utopía, convertida en ideología (U.IIb) por muchos que querían justificar con ella guerras e injusticias contra infieles, va a ser el arma que cierto sector de españoles va a esgrimir contra los indios. La tesis vitoriana consistirá en desmontar los supuestos de esta utopía que, en última instancia se reducen a la indiferenciación de los órdenes sobrenatural y natural y a la subordinación de éste a aquél.

Junto a esta tendencia teocrática, de vieja raigambre, Vitoria encuentra, sobre todo en su estancia en París, las modernas tendencias nominalistas. Le influyen, como veremos, inclinándole al análisis de los hechos concretos, pero Vitoria no es nominalista; no acepta uno de sus supuestos fundamentales: la radical distinción del orden natural y sobrenatural e incluso la subordinación de éste a aquél como defendían los más radicales, supuesto que también encierra el peligro de generar una U.IIb.

Una tercera corriente de pensamiento encuentra Vitoria: el tomismo. A ella se adhiere y, consiguientemente, a una tendencia aristotélica, vía media entre las anteriores que, según afirmé antes, harán posible su utopía realizable (U.IIa). El carácter aristotélico de su tendencia le da un talante moderado, equilibrado y prudente, que es condición de toda U.IIa. Vitoria tiene los pies en el suelo, pero, enseguida, como Aristóteles y Sto. Tomás, se eleva al plano de los principios teóricos, del deber ser, sin, por ello, olvidarse de este mundo. No olvida las circunstancias, es flexible, examina casos, pondera pros y contras... Esta realidad experimental de la que parte es trampolín que le lanza a elevadas especulaciones permitiéndole formarse una idea clara de lo que el hombre y la sociedad son por esencia y, por consiguiente, deben ser. A esta tendencia aristotélica de moderación y síntesis se suma el gran supuesto de la filosofía tomista: la síntesis fe-razón, naturaleza -

sobrenaturaleza, clave también para entender la utopía vitoriana y su fecundidad. En definitiva, intentaré demostrar que la utopía vitoriana es realizable por su carácter armónico que le proporciona su fundamento aristotélico tomista.

Junto a estas tendencias se encuentra Vitoria y a ellas responde. Las examinaremos en la primera parte de la tesis, en las Fuentes teóricas e intelectuales. No habla de utopías. Ni menciona a Moro en sus Relecciones, ni a Erasmo, ni a otros humanistas autores de la variadísima literatura utópica del s. XVI (aunque el influjo del humanismo renacentista, y en concreto, de Erasmo en él es claro, como ya veremos). Por ello no hablaremos de ellos en el trabajo, pero sí ahora, en la Introducción para delimitar, diferenciándola, la utopía vitoriana.

La utopía vitoriana surge, como la gran mayoría de las utopías renacentistas, a propósito del descubrimiento de América (18), pero es distinta al resto: la utopía de Moro, las utopías literarias basadas en mitos clásicos (Edad de oro, las Amazonas, la Fuente de la eterna juventud, etc.), e incluso a la utopía lascasiana.

Se diferencia de la de Moro, Campanella y demás utopías conscientes de sí mismas, en que no pretende hacer utopía, no describe una sociedad perfecta con el lujo de detalles con que lo hacen estos geniales utopistas (hay un gran

influjo de Platón en Moro y Campanella. Vitoria es mucho más realista), también se distingue de las descripciones fantásticas que retoman el mito de la Edad de oro y otros mitos clásicos o sueñan con volver al Paraíso perdido (manifestación de la insatisfacción y desencanto de los europeos por su propia civilización y del deseo de encontrar una felicidad plena) (19). Vitoria es teólogo y moralista que no pretende hacer una obra literaria sino demostrar científicamente una tesis.

Su utopía es teórica, pero es también, al igual que la gran mayoría de las utopías españolas, una "utopía empírica" (20), hecha por y para una realidad concreta, la indiana, y con inmediatas repercusiones. Es verdad que Vitoria no pasa de hacer teoría (si bien aplicada al caso americano) y no lleva a la práctica las obras que sí hicieron Vasco de Quiroga, Las Casas, y otros muchos misioneros. En Vitoria mismo no hay utopía empírica, pero sí la hay en sus discípulos y entiendo por utopía "vitoriana" no sólo la teoría de Francisco de Vitoria, aunque sí principalmente, sino en conjunto, la de la Escuela, del mismo modo que el "tomismo" no se refiere sólo al pensamiento de Sto. Tomás. Es la "utopía" de todos aquellos que coinciden en el enjuiciamiento de los hechos y en la aportación de soluciones al problema indiano siguiendo las líneas marcadas por el Maestro de Salamanca.

Pero esta utopía empírica vitoriana se diferencia también de la utopía lascasiana. Las Casas tiene muchos parecidos con Tomás Moro (salvando la diferencia de utopía fundamentalmente empírica en el primero y teórica en el segundo, aunque haya en Las Casas una abundante literatura utópica). Movidos ambos por el ideal cristiano del amor, la sencillez y pureza de costumbres, critican la sociedad europea corrompida, ambiciosa e hipócrita. Para hacer efectiva esta crítica y la consiguiente renovación de costumbres, presentan el ideal contrario reflejado en los indios, exagerando su inocencia y la maldad de europeos o españoles. A mi juicio, la intención es loable pero no hay observación desapasionada de la realidad, lo cual en Las Casas, que no pretende hacer "Utopía", como Moro, sino historia, puede llegar a ser peligroso por desfigurar la verdad histórica (y toda falsedad encierra el peligro de convertirse en U.IIb). La intención crítica que mueve a Vitoria y su Escuela y a Las Casas es la misma (quizá más ardiente en las Casas), se diferencian en el método y en el tono (realista y moderado en Vitoria; más idealista, en el sentido de la utopía platónica, y extremo en las Casas).

¿En qué consiste esta utopía vitoriana?. Lo expondremos en la segunda parte del trabajo. Se trata de la defensa de los derechos del indio y de los pueblos indios, por ser iguales al resto del mundo civilizado, y la defensa de los derechos de la humanidad en general. Vitoria y su Escuela

aplican a la realidad indiana con elevadísimo espíritu de prudencia, los principios tomistas basados en la perfecta armonía entre lo natural y lo sobrenatural que permiten captar la dignidad del indio como hombre y como hijo de Dios capaz de salvarse. El respeto a la libertad que esta dignidad conlleva hace ilegítimos muchos de los títulos de guerra aceptados entonces dentro de una mentalidad todavía teocrática. Este derecho a la libertad debe armonizarse (gran reto utópico) con el deber de evangelizar y educar que tienen los españoles. Este respeto a la libertad, que supone atención a las peculiaridades de hombres y pueblos, debe armonizarse (gran reto utópico) con la defensa de la solidaridad e igualdad. Conseguir la armonía de individuo-nación-orbe es la gran utopía vitoriana, tanto más fecunda cuanto más armónica.

Con esto creo que queda delimitado el sentido de "utopía vitoriana". Pasemos a examinar lo que entendemos por "realidad indiana".

"Realidad indiana".

Ya hemos visto que toda utopía tiene su punto de partida y su sentido en la realidad y hemos señalado que la utopía vitoriana, en concreto, lo tiene en la realidad indiana. Objetivo de la tesis es demostrarlo.

Realidad complejísima la realidad indiana: multitud de pueblos que se desconocían entre sí debido a su aislamiento, multitud de lenguas, de costumbres, religiones y culturas; realidad inimaginable para un europeo y totalmente diversa, además de en lo humano, en la geografía, fauna y flora (21), (22). Imposible pensar, máxime en la mentalidad del s. XVI, que los españoles la comprendieran, aceptaran, respetaran y valoraran objetivamente.

Para muchos españoles, el modelo válido de cultura era el suyo. Las costumbres indias son, por diferentes, peores. Por ello hay que cambiarlas. Veían la realidad indiana con prejuicio europeísta: el hombre no barbado aparece como inferior al barbado (23). Se les considera débiles y amentes o salvajes como fieras. Hombres o "monas", se duda que sean capaces de recibir la fe y en caso de que se acepte, la evangelización debe ir unida a la culturización del indio.

Pero no es éste, ni mucho menos, el punto de vista de todos. Ya hemos hablado de la literatura utópica que surge a

raiz del Descubrimiento donde se nos presenta al indio como buen salvaje y a las Indias como el idílico lugar de la Edad de oro. Desde el primer momento la realidad indiana despertó esta doble valoración que suscitó enfrentamientos desde los primeros tiempos. Las Cartas de Colón, las descripciones de Pedro Mártir, Quiroga o Las Casas contrastan con las que aparecen sobre todo en las crónicas oficiales donde soldados y conquistadores trataban de justificarse degradando a los indios. Fueron los misioneros quienes supieron deshacerse de prejuicios para contemplar al hombre detrás de las apariencias y quienes enseguida se propusieron adaptarse a sus costumbres, en la medida de lo posible y comprensible entonces (24). Iremos comprobando esto a lo largo del trabajo. También comprobaremos cómo, entre las posturas extremas: indio-bestia o amente e indio-buen salvaje y capaz, encontramos las posturas equilibradas de la Escuela de Salamanca, por lo general, objetivas y desapasionadas que reparten entre españoles e indios vicios y virtudes, culpas y responsabilidades.

Para comprender el papel que juega la realidad indiana en la obra de Vitoria y, posteriormente, en su Escuela, hemos de examinar las fuentes que le permiten acceder a esta realidad. Lo haremos en la primera parte, en las Fuentes testimoniales y en las Fuentes jurídicas. Los testimonios de soldados y misioneros, la legislación vigente entonces nos permitirán apreciar el estado de la cuestión, el punto de

partida histórico, de la utopía vitoriana. Testimonios que vamos a considerar como punto de partida son aquéllos que van desde principio de siglo hasta 1534, fecha en que escribe Vitoria su célebre carta al P. Arcos. En ella situamos el comienzo de su postura crítica ante el problema indiano.

Pero la realidad indiana es, no sólo el punto de partida sino la proyección de su pensamiento, y su sentido, como claramente afirma Brown Scott (25). Se proyecta hacia el Nuevo Mundo intentando solucionar el problema indiano.

Hemos de ver, en la tercera parte, esta proyección de la utopía a la realidad indiana, proyección que se realiza, fundamentalmente, a través de sus discípulos de la Escuela de Salamanca. Nos detendremos en tres de ellos de la segunda generación: Juan de la Peña, Alonso de Veracruz y José de Acosta. Van a aplicar las premisas vitorianas al hecho indiano. Examinaremos también la realización de su tesis en el campo jurídico y misionero-pastoral, limitándonos, para ello, al s. XVI.

"Utopía vitoriana y realidad indiana" no son términos contrapuestos e irreconciliables, como no lo son "utopía" y "realidad". Ya lo hemos visto. La dialéctica que se establece entre ellos viene a concluir en compleja y feliz síntesis pues, como ya decía el Filósofo, la realidad es, bajo distintos aspectos, una y múltiple a la vez.

Más allá de la realidad indiana

Las relecciones De Indis tienen una proyección más allá del problema indiano que Vitoria intenta solucionar. Este ha sido el punto de partida. A raíz de él, vislumbra una comunidad internacional donde reinen lazos de solidaridad y se respeten la libertad y derechos de hombres y naciones, comunidad que haría inviable la guerra como medio de establecer la justicia. ¿Es sólo sueño?. Este ideal vitoriano no se ha conseguido. Como de costumbre, la realidad ha traído consigo una nueva decepción. Próximos a celebrar el V centenario del descubrimiento de América hemos de decir que el ideal vitoriano no se ha realizado. El mundo, cinco siglos después, no parece en vías de unificarse en la solidaridad y justicia; la dignidad y los derechos humanos siguen sin respetarse en América y en el resto del mundo...

Pero algo se ha hecho. Se puede afirmar, sin ninguna duda, que la colonización de América, el entendimiento entre los distintos países del mundo, la paz y justicia en sus relaciones hubieran sido muy distintos (mucho peores) sin Vitoria y la Escuela. No hay que olvidar que sólo hay progreso si hay meta. La meta, por definición, es lo que todavía no se ha alcanzado y hay metas que, con seguridad, no se alcanzarán jamás pues la perfección es inaccesible a nuestra condición terrena, supondría el acabamiento de la historia. Pero gracias a la meta nos vamos superando. Esa meta que es

tópica y utópica, real e irreal a la vez y ninguna de ellas en particular.

Si bien nos vamos a limitar al siglo XVI y a la realidad indiana, hemos de apreciar, 450 años más tarde, cómo su pensamiento trascenderá ese siglo y esa realidad, abarcando su solución al orbe entero. El Derecho Internacional aparece, al cabo, como la gran utopía vitoriana que con el transcurso de los siglos, lejos de haberse degradado en ideología, revela, cada vez más su fecundidad, todavía no del todo realizada.

Según Cordero Pando, que considera, en la clasificación de Mannheim, la utopía de Vitoria como relativa al ser perfectamente viable en un espacio y en un tiempo, ninguna utopía como la vitoriana ha dado tantos frutos en la historia. Sostiene este autor que la causa de ello está en que se trata de un proyecto que apunta hacia el universalismo, hacia la superación de las fronteras particulares e individuales, integrando a todos los habitantes de la tierra, sin distinciones religiosas ni culturales. Lo que hacía irrealizables - dice - los proyectos de Moro, Campanella y Bacon era, precisamente, el ideal de la "insularidad". Hoy observamos, en cambio, la progresiva realización del ideal del universalismo. De ahí la importancia de Vitoria en la historia del pensamiento social (26).

"No estaría enteramente fuera de lugar -afirma Estelio Cro como conclusión de su libro Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana- proponer una nueva definición de la utopía moderna diciendo que es el género que nace como la elaboración teórica de la experiencia del descubrimiento de América y que trata de asimilar ese fenómeno histórico dentro de una tradición medieval y cristiana occidental cuya solución política mira a la unidad temporal y espiritual de la humanidad"(27).

Brevemente, hacia el final, tocaremos este punto después de haber visto la inmediata proyección vitoriana en el s. XVI: la Utopía vitoriana vista a las puertas del V Centenario. Su ideal de justicia, solidaridad y libertad en perfecta armonía coincide con las enseñanzas y exhortaciones de la Doctrina Social de la Iglesia y el deseo íntimo de los pueblos hoy tan inquietos, la creación de un órgano supranacional que dirima los conflictos y evite las guerras es el desiderium que hoy se ve como única solución a los conflictos internacionales. La utopía vitoriana, aún hoy sin realizar, por causas ajenas a ella, va revelando cada día la fecundidad que encierra

Más allá de "utopía vitoriana y realidad indiana".

El análisis de la realidad (análisis histórico a través de las fuentes mencionadas) ha sido, a medida que realizábamos el trabajo, una fuente de reflexión y un arsenal de lecciones. Comprobamos cómo la historia es no sólo "maestra de la vida" sino de toda construcción teórica que merezca la pena. Pues bien, el rechazo y la integración de la utopía vitoriana y la realidad indiana me han ido sugiriendo reflexiones sobre la historia de la humanidad y la biografía de cada hombre que me he atrevido a incluir como pequeños comentarios a las distintas partes del trabajo y al final del mismo.

Muchas leyes, justísimas en sí mismas, promulgadas por el impulso del ideal más que vitoriano, cristiano, o no han podido llevarse a la práctica, o ha sido contraproducente el hacerlo por intereses ajenos o por desajuste temporal. Tal es el caso, por ejemplo, de las Nuevas Leyes de Indias de 1542, o de muchos intentos de evangelización pacífica fracasados. Esta experiencia nos confirma en la idea de que toda utopía debe estar al habla con la realidad, que hay que atender a la marcha de la historia, que no hay una justicia en sí, sino en relación con los hechos, lo mismo que no existe la esencia pura sino en una existencia determinada. Es la separación de ambos aspectos lo que da lugar a U.IIb, como las utopías platónicas. Pero, además, esta experiencia

nos enseña que la mejor y más realizable teoría no tiene garantizado el éxito en la historia pues está sometida a las acciones y pasiones, siempre imprevisibles, de los hombres cuya libertad explica su frecuente empeño de autodestrucción.

El análisis de la historia y de la propia biografía nos descubre que el discurrir de la vida humana es siempre una lucha entre el ideal (la utopía, U.II) y la realidad, el deber ser y el ser, el derecho y el hecho. Es la tragedia del hombre que aspira a conseguir sus ideales y choca de continuo con obstáculos que le fuerzan a dar marcha atrás o a aminorar el paso; la tragedia del hombre en lucha consigo mismo o con las circunstancias por superarse o superarlas; la tragedia del hombre que tiene que reconocer cada día su limitación.

Detrás de cada pequeña realización hay tanto esfuerzo, tanto sufrimiento que es explicable la tentación de no hacer nada (U.I) ante tamaña desproporción. Y si heroicamente uno fuese capaz de dar la vida para conseguir esa ciudad ideal, y lo consiguiese, el pesimismo estaría de todos modos al acecho pues, como diría Horkheimer, ¿cómo redimir la miseria ajena pasada? (28). Por ello, ¿hay algo en la vida del hombre que no sea utópico?. ¿Puede alguien decir que ha visto realizado su ideal, al menos si es un ideal interesante?.

Pero el objetivo no es concluir de esta manera pesimista, sino lo contrario. Se trata de demostrar que la vida del hombre, la historia, no es tragedia (aunque sí lucha). En primer lugar, porque está regida por la libertad y en segundo lugar, y sobre todo, porque, en medio de limitaciones, obstáculos y fracasos, el hombre de buena voluntad va consiguiendo realizar su ideal, aunque sólo se vea al cabo de muchos años o bajo la mirada de la eternidad. Es bajo esta mirada como también se redime la miseria pasada porque para la eternidad no hay pasado o futuro.

La solución, en última instancia, está en la teología, la gran generadora de utopías. Tendremos ocasión de comprobarlo en el trabajo. Dios está al principio y al fin de las aspiraciones del hombre. La ciudad ideal que el hombre busca es el cielo y quiere plasmarlo en la tierra en la medida en que esto sea posible. Si es verdad que hay muchos obstáculos para lograrlo (intereses, circunstancias, desajustes...), hay un medio de indudable eficacia: el amor. Veamos o no los resultados, triunfen aparentemente las injusticias o fracase el derecho, "todo pasa y sólo el amor permanece", el amor, de efectos incontrolables, que se escapa a todo análisis histórico, que sólo Dios puede juzgar y que es la suprema realización de la utopía.

Objetivos, plan del trabajo y método a seguir.

Recogiendo y sistematizando lo dicho diremos que:

12) Uno de los objetivos de la tesis, el objetivo central, es ver si el pensamiento de Vitoria y su Escuela es utópico y en qué sentido: U.I = sentido vulgar: utopía como evasión de la realidad, absolutamente irrealizable pues no tiende a transformar ésta; U.II = pensamiento crítico y transformador de la sociedad que produce, de hecho, cambios en ella; U.IIa = pensamiento crítico que termina realizándose en mayor medida por ser el modelo más adecuado a la naturaleza de la sociedad humana y U.IIb = pensamiento crítico que termina convirtiéndose en ideología (U.I) por proponer un modelo no adecuado a la naturaleza humana. Intentaremos demostrar que es utopía en el sentido U.IIa y esto por lo siguiente:

- se asienta en la realidad experiencial y se dirige a ella.

- elabora un proyecto ideal acorde con la naturaleza humana, basado en principios teóricos tomistas, que intenta aplicar a esa realidad.

- tiene un carácter armónico, moderado y flexible que explica su alto sentido de la prudencia y le lleva a buscar los medios más adecuados en cada caso para conseguir el fin.

- consigue poco a poco el consentimiento colectivo, condición indispensable de toda realización. Este consentimiento colectivo es obra de la labor difusora de la Escuela de Salamanca que integra junto con Vitoria y por seguirle a él, esta utopía que llamamos "vitoriana".

- se puede apreciar al cabo de medio siglo la fecundidad de esta utopía al comprobar su actualidad y su progresiva realización.

Pero hay otro objetivo secundario, que ha surgido al margen del anterior: pretendo hacer también una reflexión filosófica sobre la historia y la biografía de cada hombre en lo que tiene de contraste y lucha entre el ideal ("utopía") y los hechos, y esto a partir de los ejemplos de la concreta realidad indiana del s. XVI.

29) Plan: El trabajo consta de tres partes bien diferenciadas:

I.- Punto de partida de Vitoria: Estudio de las fuentes:

- testimoniales y jurídicas que le ponen en contacto con la realidad indiana,

- teóricas e intelectuales que son las soluciones filosóficas y teológicas dadas hasta el momento: nominalismo, teoría teocrática y tomismo. Vitoria se adhiere a esta última escuela.

Todo ello nos sitúa en el estado de la cuestión, la realidad histórica concreta, el "topos" en el que Vitoria se encuentra.

II.- Exposición de la tesis que Vitoria aporta como solución al problema indiano, intentando demostrar que es la máximamente realizable por su carácter moderado y natural. Nos detendremos fundamentalmente en la defensa de los derechos humanos, sobre todo de la libertad y en su conciliación con el derecho-deber a la evangelización.

III.- Proyección de las ideas vitorianas en la historia. Volviendo de nuevo a la realidad, comprobaremos, a la vista de los hechos, lo que ha habido de utópico y realizable en la tesis vitoriana. En primer lugar, nos detendremos en examinar su proyección en la realidad indiana del s. XVI a través de tres discípulos: Juan de la Peña, Alonso de Veracruz y José de Acosta; después pasaremos simplemente a vislumbrar su proyección desde 1991.

39) Método. El título "Utopía-realidad" y el carácter armónico que destacamos en Vitoria y sus discípulos nos impone el método a seguir: hemos de movernos en el terreno de las ideas y de los hechos. De las ideas, al exponer la tesis tradicional en que se apoya, y la suya propia; de los hechos, al constatar que la realidad es punto de partida y su posterior puesta en práctica.

El método que voy a seguir, de acuerdo con este doble elemento de ideas y hechos, será histórico-crítico pues se trata de interpretar la realidad a partir de unas ideas y de extraer y valorar éstas a partir de aquélla. Esto explica la abundancia de citas de carácter histórico que quizá sorprendan en una tesis de filosofía, y las reflexiones filosóficas sobre los hechos.

Advertencias

Considero conveniente repetir, por si han quedado dispersas, algunas advertencias que he ido haciendo a lo largo de la Introducción:

Como dije al principio, no he pretendido hacer un estudio sobre la utopía por ello me limito a hablar de ella lo que considero necesario para delimitar el sentido de la "utopía" vitoriana en la Introducción, sin incluirla en las partes del trabajo.

Entiendo por utopía "vitoriana" no sólo el pensamiento de Vitoria sino, en general, el de su Escuela.

El período que se va a abarcar es el s. XVI. El período dedicado a las Fuentes llega hasta 1534, fecha en que

escribe Vitoria su célebre carta al P. Arcos, con la que situamos el comienzo de su postura crítica ante el problema indiano. Nos detendremos fundamentalmente en el pensamiento del Maestro salmantino que localizamos sobre todo en 1539, año de la relección De India y examinaremos hasta fin de siglo, la proyección de su pensamiento en la realidad indiana a través de la Escuela. Este examen y todo el trabajo nos permitirá concluir afirmando la fecundidad de la utopía vitoriana a pesar de los reveses históricos.

NOTAS A LA INTRODUCCION

(1).- MANUEL, Frank F. y Fritzie P.: El pensamiento utópico en el mundo occidental. Versión castellana de Bernardo MORENO CARRILLO. 2 vols. 1ª ed. febrero de 1984. Reimpresión: diciembre 1984. Madrid, Taurus. Vol. I, p. 18.

(2).- S. AGUSTIN: Confesiones. I, 1. En Obras. Texto bilingüe. vol II. Madrid, BAC, 1974. 6ª ed. p. 159. Esta expresión de S. Agustín está a la base y es la explicación de toda tendencia utópica: lo que realmente quiere el hombre, en definitiva, es lo Absoluto. Quiere ser absolutamente feliz, de ahí que en este mundo limitado e imperfecto siempre esté insatisfecho y aguijoneado por el "todavía no". El planteamiento y la solución son los mismos que en Bloch y Horkheimer pero la manera de entender esta solución es muy diferente. El término que llena al hombre y le calma su inquietud es en S. Agustín un Ser personal, Dios. En Bloch y Horkheimer es lo infinito. La teología no es la ciencia de Dios sino la esperanza de una verdad y una justicia absolutas. (Véase BLOCH, E.: El principio esperanza. Trad. por Felipe González Vicen. Ed. española, Madrid, Aguilar, 1977. y HORKHEIMER, M.: La añoranza de lo completamente otro. Entrevista de Helmut GUMMIOR a HORKHEIMER con motivo de su 75 aniversario (febrero 1970) en A la búsqueda del sentido. Entrevistas a --, MARCUSE Y POPPER, Salamanca, Ed. Sígueme, 1980.

(3).- MANUEL, F. y F.: El pensamiento utópico en el mundo occidental, vol., I, pp. 44-50.

(4).- "Si al examinar la historia, por ejemplo, - dice Horkheimer - sale a la luz lo negativo, se ve que los hombres han estado a punto de sucumbir bajo sistemas menospreciadores del hombre, hay posibilidad de que los hombres reaccionen. Pero si la aversión ya no se siente, si se acepta sin más la situación bajo la pretendida forma de ideas, entonces, no. Es necesario tener experiencia de lo negativo para sobreponerse a ello. De otro modo, las ideas degeneran en ideología" (Ideología y acción. En La función de las ideologías, ed. española que contiene tres estudios del autor. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Taurus, 1966, p. 19). Condición de toda utopía es, lejos del optimismo leibniziano, estar descontento de este mundo, dar importancia a los males que, lejos de ser ingredientes de la "armonía universal", la destruyen.

(5).- "Debería reservarse el nombre de ideología - frente al de verdad - para el saber que no tiene conciencia de su dependencia (...). La asignación de valores es ideología en el sentido más estricto y pregnante, en cuanto que cree poderse liberar de la entreveración histórica" (HORKHEIMER, M: Ideología y acción, pp. 20, 21)

(6).- "La historia -dice Fernand BRAUDEL, uno de los principales representantes de la moderna escuela historiográfica francesa-, dialéctica de la duración, ¿no es acaso, a su manera, explicación de

lo social en toda su realidad y, por tanto, también de lo actual?"

("Historia y ciencias sociales. La larga duración" en Historia y ciencias sociales, Alianza, 5ª ed., 1980, p. 82. Ed. francesa: Annales, Paris, 1958. Trad.: Josefina Gómez Mendoza)

(7).- Este es el sentido de la esperanza en Bloch. La segunda función de la utopía es para él (la primera lo ha sido la protesta contra la situación presente) la prospección de las posibilidades aún no realizadas en la sociedad. La "conciencia anticipadora" es la que permite hacer presente el futuro, lo aún-no-conocido y lo aún-no-llegado-a-ser. Esta es la función utópica ejercida por la esperanza que es el constante "todavía-no", el no ser todavía el sujeto lo que aspira a ser. La ontología de lo "todavía-no", en lo que consiste la filosofía de Bloch, nos libra de ser realidad totalmente cumplida y, por tanto, estática y cruzada de brazos por estar satisfecha de sí misma. Nos impele a obrar. (HURBON, Laënnec: E. Bloch. Utopía y Esperanza. Trad. por Alfonso Ortiz. En MOLTSMANN, J. Y HURBON, L: Utopía y Esperanza. Diálogo con E. Bloch. Ed. española: Salamanca, Sígueme, 1980, p. 61.). Su adhesión al esquema aristotélico él mismo nos lo dice: "movimiento es, según la profunda frase de Aristóteles, "entelequia inacabada". (El principio esperanza. Escrito en EE.UU. entre 1938 y 1947. Revisado en 1953 y 1959. Ed. española: Madrid, Aguilar, 1977, 3 vols. Trad. de Felipe González Vicen. Vol 1, p. 217. Bloch acude a conceptos de la filosofía aristotélica tomando las categorías de "materia" y "potencia" tal y como fueron reelaboradas por la por él llamada "izquierda aristotélica" (Avicena, Averroes, Bruno, Spinoza).

(8).- Pierre CHAUNU, destacado representante de la moderna escuela historiográfica francesa, en la línea de Lucien Febvre y Fernand Braudel, insiste en la unión de los tiempos pasado, presente y futuro. Quanto más se ahonde en la memoria, más se intuye el futuro y, aún más, la eternidad. (Memoria de la eternidad, Madrid, Rialp, 1979. Trad. de Manuel Moreno Alonso y Jorge Ipas. Ed. Francesa: Eds. Robert Laffont, Paris, 1975. Esta idea, que es el fondo de su concepción historiográfica, es el tema de otro libro: De l'histoire a la prospective. La méditation du futur c'est la connaissance du présent. Paris, Eds. Robert Laffont, 1973).

(9).- Chaunu, en el libro citado Memoria de la eternidad, considera, como una de las características de la sociedad actual la ruptura con el pasado y, por ello, con el futuro. Esto se manifiesta de modo más dramático en los jóvenes, utópicos de por sí. Para un gran sector no hay más objetivo que el inmediato goce pasajero (pp. 238-287).

(10).- Alrededor de los años 60 Daniel Bell afirmó, en un libro que lleva ese mismo título, "el fin de las ideologías". Según él, en nuestra sociedad ya no hay cabida para ellas, siendo sustituidas por problemas técnicos. En una reciente reunión de El Escorial de julio del presente año de 1991, los filósofos y sociólogos allí reunidos confirmaban las predicciones de Bell tras la caída de la ideología sostenedora del régimen de los países del Este. Octavio Paz ha afirmado recientemente que una de las características de la literatura actual es la ausencia de pensamiento acerca del futuro y de pensamiento utópico. Ahora como nunca

el hombre presiente la posibilidad de desaparición del planeta. El futuro deja de ser apertura para convertirse en fin, entendido como término y no como meta. Se aniquila la historia con ello pues ésta sólo tiene sentido en función del futuro (escribimos y hacemos cosas pensando en los que han de venir). Esta imagen del mundo no puede por menos de resultarme utópica (U.I), propia de la ciencia ficción, por más que se encuentre apoyada por muchos hechos actuales. Por otra parte, afirmar, como Bell, que los problemas del futuro serán sólo problemas técnicos considero que es, uniéndome a Ferrater Mora, ideología que se enmascara a sí misma con la ausencia de ideología.

(11).- MANNHEIM, K.: Ideología y Utopía. Madrid, Aguilar, p. 266 .

(12).- Sobre esta "peligrosidad" y ya no "irrealidad" de las utopías llama la atención CAFFARENA, J. en la Introducción a Utopía hoy, (ciclo de conferencias organizado por el Instituto Fe y Secularidad y el Instituto Alemán, Noviembre de 1984).

(13).- Recientemente J. PABLO II, en la Encíclica Centessimus annus, (1 de mayo de 1991) afirma la imposibilidad de realización de toda teoría que no atienda a la naturaleza del hombre: "No sólo no es lícito desatender desde el punto de vista ético la naturaleza del hombre que ha sido creado para la libertad, sino que esto ni siquiera es posible. Donde la sociedad se organiza reduciendo de manera arbitraria o incluso eliminando el ámbito en que se ejerce legítimamente la libertad, el resultado es la desorganización y la decadencia progresiva de la vida social" (Cap. 3, n. 25). Aristóteles, en el libro II de la Política nos expone las razones por las que considera imposible e inhumana la república de Platón. Dice para concluir: "Esa vida (se está refiriendo a la comunidad e bienes, mujeres e hijos) es a todas luces completamente imposible. Y hay que pensar que la causa de esta falacia de Sócrates es que el supuesto de que parte no es recto: la casa y la ciudad, en efecto, deben ser unitarias en cierto sentido, pero no en absoluto. Exterminando esta tendencia puede dejar de ser ciudad o seguir siéndolo, pero una ciudad inferior, que casi no es ciudad, como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un solo pie. Pero, siendo una multiplicidad es menester que mediante la educación resulte común y una" (c. 5, 1263b,)

(14).- Cf. BRAUDEL, F.: La Historia y las ciencias sociales. Libro citado.

(15).- El pensamiento utópico en el mundo occidental, I, p. 49. "La utopía no se justifica por la realización histórica", dice Ignacio SOTELO, así como la política tampoco, sino por la ética. ("Crítica de la utopía política" en Utopía hoy, p. 45). Según él, no hay que caer en la tentación de convertirla en realidad, pues este intento siempre trae consigo la degeneración de lo utópico.

(16).- Cf. FRIEDMAN, Yona: Utopías realizables. Barcelona, ed. Gustavo Gili, S.A. colección Punto y Línea, 1977. Trad. de Francesc Serra Cantarell. Afirma la autora que toda utopía realizable debe descubrir una técnica (que en muchos casos ya está dada) y aplicarla a la

realidad, lo cual no se podrá hacer sino logra el consentimiento colectivo.

(17).- Leszek Kolakowski, filósofo polaco convertido define la utopía como "el afán de cambios que en la realidad no pueden conseguirse por acciones inmediatas, que están fuera del mundo visible y no están sujetos a ninguna planificación" (en SEIBT, Ferdinand: "La utopía como juego mental de los humanistas y como programa político", Utopía hoy, p. 24)

(18).- El hecho de que Moro sitúe la Utopía en América no es casual. Responde a la convicción de que América es tierra utópica, la utopía por excelencia (ABELLAN, J.L: Historia crítica del pensamiento español, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1981, vol. II, p. 391). Estelio CRO (Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana (1492-1682) Troy, Michigan: International Book Publishers. Ed. española: Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983. Prólogo de Fco. López Estrada) asimismo considera que la literatura sobre el descubrimiento, antes del s. XVII, es de carácter utópico. José Antonio Maravall, Fco. López Estrada, Silvio Zavala, L. Hanke, M. Bataillon y otros muchos pensadores adoptan el mismo punto de vista.

(19).- Stelio Cro, analizando diversas fuentes de primera mano del descubrimiento y conquista de América (relaciones, cartas, crónicas, etc.), las considera de carácter utópico, así Los cuatro viajes del Almirante, de Colón, las Décadas De orbe Novo (1503-1530) de Pedro Mártir de Anglería, las Cartas de relación de Hernán Cortés y las de Pedro de Alvarado, la Brevísima relación de la destrucción de las Indias de Las Casas, la Historia natural y moral de las Indias de José de Acosta, etc. Se hallan en ellos muchas descripciones de ciudades ideales, influjo del humanismo cristiano de la Europa del XVI y del renacimiento de la cultura clásica. Cristóbal Colón, Pedro Mártir, Las Casas, Vasco de Quiroga, etc. concibieron a los indios como hombres que vivían en la edad de oro y habrían de ser corrompidos por los europeos. En estas descripciones se basan las utopías del buen salvaje. J. L. Abellán, en el libro citado, hace una amplia descripción de diversas utopías de este tipo.

(20).- Dice en la Introducción que en su libro pretende demostrar que la utopía española, a diferencia de Platón, S. Agustín, Moro, Campanella, etc, es empírica y se verifica a raíz del descubrimiento y conquista de América (p. XIII). "La utopía española toma su punto de partida de una experiencia vital. De ahí su carácter empírico y paradójico, si se considera la tradición puramente teórica del género. Este carácter puede haber influido en la escasez de las elaboraciones teóricas de la utopía española" (p. 5). En este sentido, la riqueza de la producción española es tal que, a pesar de ser el descubrimiento de América la gran fuente inspiradora de las utopías del s. XVI, "España es la única - sigue diciendo E. Cro -, entre los países de Europa, que elabora una utopía para el Nuevo Mundo" (p. XIV) Utopías empíricas las llama también J.L. ABELLAN (Historia crítica del pensamiento español, Tomo II.), afirmando que la utopía española consiste, "no en una especulación teórica sino en una acción física" (p. 203). Estas afirmaciones vienen a desterrar la idea de que España ha sido una nación carente de pensamiento utópico.

(21).- La importancia de la interrelación de todos los aspectos es clara, sobre todo, a partir de la moderna historiografía francesa que busca la integración de la historia con el resto de las ciencias sociales (Braudel, Chaunu, etc.).

(22).- Hay un choque brutal y trágico cultural e inicialmente biológico. Lo pone de relieve Chaunu, apoyándose en los estudios de la Escuela de Berkeley. En Historia y decadencia demuestra cómo el contacto entre indios, sin defensas víricas debido al aislamiento en que vivían unos pueblos de otros, y españoles, armados de anticuerpos por la causa contraria, produjo tantas epidemias y tan elevadísimo número de muertes que la población india descendió en 70 años de 80 a 15 millones. A esta causa microbiana y vírica hay que añadir la violencia de las guerras de conquista y la dureza del trabajo a que fueron sometidos por muchos españoles. (Historia y decadencia, Eds. Juan Granica, Barcelona, 1983. Trad. por Josep M. Colomer).

(23).- Las observaciones hechas por estos cronistas y viajeros suministran material a los críticos dieciochescos de América con las que elaboran teorías sobre la inferioridad del continente americano. El primero en formular una teoría en este sentido fue Buffon. A Hegel se debe su principal difusión. (Cf. GERBI, Antonello: La naturaleza de las Indias Nuevas (De Cristóbal Colón a G. F. de Oviedo), México, F.C.E., 1978. Trad. del italiano: Antonio Alatorre. Ed. italiana: 1975. Gerbi pone de manifiesto lo infundado de esta teoría basada en prejuicios)

(24).- Los misioneros tuvieron que romper esquemas, proponerse el tema de la inculturación. Para ello han de estudiar las costumbres, el idioma y también, los fundamentos geográficos e históricos. Surge así la antropología gracias a los misioneros. En ella destacan F. Bernardino de Sahagún (Historia general de las cosas de Nueva España) y José de Acosta (Historia natural y moral de las Indias) (Cf. CHAUNU, P.: Conquista y explotación de nuevos mundos (s. XVI), Labor, Barcelona, 1984, 2ª ed., Col. Nueva Clio. Trad. por Mª Angeles Ibáñez, p. 225. Ed. francesa: Presses Universitaires de France, Paris).

(25).- BROWN SCOTT, James: El origen español del Derecho Internacional, Valladolid, 1928. Prólogo de C. Barcia Trelles. p. 64.

(26).- CORDERO PANDO, J: "Soberanía Popular y Convivencia Internacional", Separata de la revista Fragua, época II, nº 5, Enero-Marzo, 1979. p. 9.

(27).- CRO, E.: Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682), pp. 224-225. (Libro citado).

(28).- "La añoranza de lo completamente otro" en A la búsqueda del sentido, p. 111. (libro citado)

PARTE PRIMERA

FUENTES

PUNTO DE PARTIDA DE LA UTOPIA VITORIANA.
FUENTES ASUMIDAS POR FRANCISCO DE VITORIA

INTRODUCCION

Ningún pensador utópico parte de la nada. No se entiende sin referencia a su historia y a su cultura (1). No se entiende tampoco sin los pensadores anteriores que preparan el camino. Ni Moro ni Campanella se entienden sin Platón, ni Condorcet sin Bacon, ni Marx sin Owen, Saint Simon y Fourier. Los temas utópicos se transmiten de generación en generación. Como dice Alois Dempf (2), "toda filosofía política debe encuadrarse en la historia y en la cultura", su método debe ser crítico-cultural. Es éste, justamente, el método vitoriano que ya, de primeras, nos sitúa en el punto de partida de su utopía. Vitoria también es hijo de su tiempo y de su cultura.

Vamos a demostrar en este apartado que la tesis vitoriana se apoya en un conocimiento de la realidad histórica de su tiempo y, en concreto, indiana. Es importante tener en cuenta el punto de partida concreto y la referencia americana. Es un momento histórico, el s. XVI, y un lugar, América, los que van a determinar el surgimiento del nuevo Derecho en la mente de Vitoria, como tajantemente afirma Brown Scott (3). Examinaremos las fuentes testimoniales y jurídicas que le dan acceso a esta realidad; fuentes efectivas o posibles, pero que, sin duda crearon una opinión

común conocida y criticada por nuestro pensador. Repararemos en su carácter dialéctico o pendular que nos permitirá resaltar, en contraposición a él, el equilibrio vitoriano.

Observaremos, asimismo, que la dialéctica utopía-realidad late en la misma historia como lo muestran los continuos enfrentamientos entre las ideas y los hechos.

Vamos a examinar también las fuentes teóricas de que parte: los sistemas de ideas existentes en su tiempo que él sin duda conoció y que, en actitud crítica de aceptación o rechazo, configuran también su pensamiento: hay una aceptación consciente de la tradición, cristiana y tomista, y una postura crítica (abierta, por otra parte, ecléctica) hacia otras fuentes de pensamiento como el nominalismo o teoría teocrática.

De esta confusa realidad indiana en pugna, de esta diversidad de fuentes, a menudo contrarias, va a beber Vitoria, distinguiendo las aguas limpias de los testimonios verdaderos, de las corrompidas por intereses subjetivos; las fértiles de las teorías y leyes viables por su armonía y equilibrio (U.IIa), de las infecundas e inviables (U.IIb), por extremas.

LA REALIDAD INDIANA COMO PUNTO DE PARTIDA

EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

La confusión que reinaba entonces en torno al problema indiano, no sólo entre la masa sino entre las autoridades y los mismos intelectuales era grande. Una de las causas principales de esta confusión fue la poca credibilidad de las fuentes. Multitud de informes y memoriales de conquistadores y misioneros llegaban a la Corte. Cada uno presentaba la realidad a su modo. En unos casos, para justificar su conducta moralmente dudosa; en otros, para conseguir ganancias o favores de cualquier tipo; en otros, también, para defender a los indios o, simplemente, para defender la verdad.

Entre las posturas extremas de ferviente defensa a indios y ataque a españoles (Las Casas), o de lo contrario, (G. Fernández de Oviedo (4)) hay toda una variada gama de posturas, más o menos equilibradas, objetivas y veraces. En la línea de defensa del indio se mueven Montesinos, Motolinía, el P. Córdoba, Mártir de Anglería, Quiroga, Zumárraga, etc. El P. Borges en Métodos misionales en la cristianización de América (s. XVI) (5), resume las cualidades que los misioneros atribuyen a los indios. En la línea

opuesta, por lo general, están los conquistadores y soldados autores de crónicas y relaciones de carácter oficial. Los textos son abundantísimos y no es posible detenernos en ellos de momento. La diferencia e incluso contradicción de testimonios se debe a la diferente postura que se adopta ante los indios de aceptación o rechazo. Este rechazo es creado por prejuicios inconscientes de raza o cultura o por intereses como la obtención de beneficios o la justificación de conductas reprobables contra los indios. Pero también la postura opuesta, la de las Casas, es fuertemente ideologizada.

Francisco de Vitoria adopta una postura equilibrada, ausente de prejuicios positivos o negativos, resultado de una larga ponderación de unas y otras fuentes, a las que con toda seguridad, tuvo acceso. Se tuvo que abrir paso en medio de una maraña de crónicas confusas, contradictorias y apasionadas. Era difícil dar con la verdad. La confusión reinante la podemos apreciar en este testimonio del bachiller Luis Sánchez en 1566:

"Lo segundo, cuasi todos los que vienen de Indias y dende allá escriben, informan mal y a su gusto, que es el interese (...) y como se han gobernado por estas informaciones, hase errado muchas veces. Y ya ha caido en esto el consejo y, con razón, no sabe a quien creer.

Lo tercero, - sigue diciendo el bachiller - vienen también de las Indias personas de bien y religiosas, huyendo de los grandes males que allá hay, con gran fervor y celo de informar acá de la verdad, para que se remedie. Estos son muy pocos y conocerse han en que vienen pobres y no bien quistos de gente de Indias. Estos, con gran calor comienzan a decir verdades y a desengañar de las cosas de Indias. Y como acá todos y el consejo están escarmentados de las mentiras que a todos los demás han oído, no saben a quien crean" (6).

Habiendo tantos intereses por medio, decir la verdad podría suponer a veces jugarse la vida. Agustín de Zárate nos informa de la oposición de que fue objeto al disponerse a escribir la Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú:

"No pude en el Perú escribir ordenadamente esta relación (...) porque sólo haberla allá comenzado me hubiera de poner en peligro la vida con un maestre de campo de Gonzalo Pizarro, que amenazaba de matar a cualquiera que escribiera sus hechos, porque entendió que eran más dignos de la ley del olvido que no de memoria y perpetuidad." (7).

Las Casas insiste con frecuencia en que esta equivocada información que recibe la Corona y el Consejo es una de las causas de que no se remedie la situación de los indios. Dice

así en una carta a un personaje de la Corte, seguramente Bernal Díaz de Luco, el 15 del 10 de 1535:

"De todas estas cosas no hay quien allá haga verdadera relación, porque todos los que allá van son aficionadas o enemigos unos de otros, no curando otra cosa sino su propio interese".

Se pregunta Las Casas cómo es posible que todavía se deje engañar el Consejo de Indias por tales informaciones, hasta el punto de haber dado licencia para hacer esclavos (8).

El mismo hecho puede ser radicalmente opuesto narrado por una persona u otra, sobre todo si se trata de un cronista oficial y un misionero. Como muestra veamos dos testimonios sobre una misma persona:

Antonio de Herrera nos presenta así la intención de Pizarro:

"Conocía D. Francisco Pizarro que para llevar a buen fin sus altos pensamientos y acabar dichosamente la dificultosa empresa que había comenzado, en ninguna cosa le convenía ser más cuidadoso que en cumplir lo que en sus instrucciones y por otras diversas órdenes el Rey y el supremo y Real Consejo de las Indias tanto le encargaban que

era el plantar la fe católica y procurar la conversión de los indios."(9).

Y F. Bernardino de Minaya, en un Memorial en que relata sus servicios y da detalles de la conquista del Perú, nos expone la negativa de Pizarro a sus intentos de evangelización pacífica:

"A esto me contestó Pizarro que él había venido de Mexico a quitarles el oro y que de ninguna manera haría lo que yo le pedía." (10).

De manera extrema o moderada, por lo general, las relaciones de misioneros defienden al indio y condenan a los españoles. Lo contrario encontramos en las relaciones de conquistadores o soldados. Hoy contamos, además, con relaciones indígenas que dejan ver con toda su crudeza la visión de los vencidos (11).

El problema de las fuentes sigue hoy presente a pesar de los largos estudios realizados. La verdad sigue estando en gran parte velada, aunque hay que reconocer que también, en gran parte, ha salido y está saliendo a la luz. La celebración del V Centenario contribuirá decisivamente a ello.

CLASIFICACION DE LAS FUENTES

Podemos clasificar las fuentes de la siguiente manera:

1.- Crónicas y relatos de testigos.- Son las primeras fuentes con que contamos, los testimonios de aquellos conquistadores y misioneros que actuaron en los hechos.

2.- Fuentes jurídicas.- Es decir, las leyes, provisiones, ordenanzas, cartas, recomendaciones dictadas por la Corona y demás organismos competentes.

3.- Fuentes teóricas e intelectuales.- Incluimos en ellas los escritos de teólogos, profesores, juristas... Son escritos, lecturas universitarias, relecciones, informes, cartas, etc. Son doctrinas filosóficas, escritos doctrinales, documentos pastorales y, muchos de ellos también fuentes jurídicas, pues Iglesia y Corona recibieron el influjo universitario.

Capítulo 1º: CRONICAS Y RELATOS DE TESTIGOS.

Dentro de este primer apartado podemos distinguir los testimonios de soldados y de misioneros.

1.1.- Testimonios de soldados.

Estos testimonios, según la clasificación de Julián Santiesteban Ochoa (12) los encontramos desde el primer momento en cartas y, posteriormente en crónicas, particulares u oficiales. Las primeras, escritas a título particular, buscando unas veces la vanagloria o intereses de diverso tipo, y otras, la defensa de los indios. Las crónicas oficiales eran crónicas encargadas por el Consejo de Indias para poder dictar sus leyes, o bien investigaciones de gobernadores o virreyes o actas de cabildos seculares o eclesiásticos. Estas crónicas oficiales pecan de parcialidad pues están hechas, en su mayoría para justificar la conquista o la conducta de los funcionarios reales. Encontramos también testimonios en las Informaciones de Servicios y Composiciones: oficios, memoriales, solicitudes, etc. enviados al rey por funcionarios particulares para dar cuenta de su cometido.

Restringiéndonos a las crónicas, podemos distinguir, a su vez, en este tipo de testimonios aquellos que tienden a justificar la Corona o a los españoles y a condenar a los

indios, y los que manifiestan la tendencia contraria. Los primeros suelen ser relaciones oficiales; los segundos, por contraposición a éstas, relaciones críticas a favor de los indios o memoriales de agravios y reivindicaciones. Las primeras suelen ser, fundamentalmente escritas por conquistadores.

Vamos a restringirnos a las conquista de Méjico y Perú por ser las que, según nos consta por sus escritos, influyeron en el pensamiento de Vitoria.

Respecto a la conquista de Méjico, las principales fuentes de información son:

- Las Cartas de Indias de Hernán Cortés, las Décadas de Orbe Novo de Mártir de Anglería, las historias, opuestas, de Bernal Díaz del Castillo y de López de Gómara. La primera, Historia verdadera de la conquista de la Conquista de Nueva España, está escrita por un soldado testigo del acontecimiento; la segunda, Historia de las Indias y Conquista de Nuevo Méjico, por un humanista deseoso de resaltar la figura del héroe. Historia muy polémica por partidista, que llegó incluso a ser prohibida por algún tiempo en España y cuyos testimonios han sido estudiados y criticados por Las Casas, Oviedo, Cervantes de Salazar, F. Bernardino de Sahagún, Mendieta, Herrera, etc. Gonzalo Fernández de Oviedo, que había publicado desde 1526 en Toledo su Historia natural de

las Indias, incorporó a su nueva obra, Historia general y natural de las Indias Sevilla, 1535), muchos testimonios tocantes a H. Cortés y Méjico. Hacia fin de siglo (1590) José de Acosta incluye también relaciones de la conquista y colonización de Méjico en su Historia natural y moral de las Indias.

Aparte de estas crónicas de carácter oficial, por lo general (salvo las Décadas de Mártir de Anglería) faltas de objetividad por su interés en defender a los españoles, hay una gran cantidad de relatos indígenas. Gracias a la labor seleccionadora de Miguel León Portilla y a la traducción del náhuatl de Angel M. Garibay los tenemos a nuestra disposición (13). Se trata de Cantares, testimonios pictográficos, relaciones breves y dos importantes relaciones, la Relación anónima de Tlatelolco (1528) escrito en náhuatl por un grupo de indios (que pone de manifiesto que por esa fecha ya conocían el alfabeto latino), y la Relación de la conquista que redactaron, bajo la mirada de Sahagún en náhuatl varios estudiantes indígenas de Tlatelolco (14). Son relaciones llenas de dramatismo que nos muestran el punto de vista opuesto al de los vencedores. Veamos un ejemplo:

Sobre la ambición de oro de los españoles: "Como que cieto es que eso anhelan con gran sed. Se les ensancha el cuerpo por eso, tienen hambre furiosa de eso. Como unos puercos hambrientos ansían el oro." (15)

Descripción de la matanza de los españoles en el Templo Mayor durante la fiesta de Tóxcatl: "Los que estaban cantando y danzando estaban totalmente desarmados, todo lo que tenían eran sus mantillas labradas, sus turquesas, sus bezotes, sus collares, sus penachos de pluma de garza (...). Y los que tañen el atabal, los viejecitos, tienen sus calabazas de tabaco hecho polvo para aspirarlo, sus sonajas.

"A éstos (los españoles) primeramente les dieron empujones, les golpearon en las manos, les dieron bofetadas en la cara, y luego fue la matanza general de todos éstos. Los que estaban cantando y los que estaban mirando junto a ellos, murieron (...).

"Pero el rey Motecuhzoma acompañado de Tlacohcálcatl de Tlatelolco, Itzcohuatzin, y de los que daban de comer a los españoles, les dicen:

- "Señores nuestros..., ¡Basta! ¿Qué es lo que estáis haciendo?. ¡Pobres gentes del pueblo!... ¿Acaso tienen escudos?, ¿Acaso tienen macanas? ¡Andan enteramente desarmados!..." (16).

Respecto al Perú, hay más abundantes relatos, sobre todo relaciones oficiales. Son casi todas de carácter partidista. Los cronistas parecen ansiosos de resolver los conflictos entre los conquistadores, tomando partido por Pizarro o Almagro, más que de exponer objetivamente los hechos.

Podemos incluir dentro de éstas las relaciones de Francisco López de Jerez, Miguel de Estete y Pedro Sánchez de la Hoz. Los tres publican su crónica en Sevilla en 1534, a poco de llegar de las Indias tras la captura y muerte de Atahualpa. Habían sido licenciados por Pizarro junto con otros soldados. Venían cargados de oro que les había tocado en el reparto del tesoro de Atahualpa y con el "quinto" debido al emperador. Muchos de los conquistadores acudieron a Salamanca reclutando nuevos soldados para las Indias (17). Vitoria tuvo, por fuerza, que tener noticia de los hechos, máxime cuando consta que se veía frecuentemente solicitado por soldados y conquistadores ("peruleros") que buscaban en él consejos y soluciones a dudas de conciencia (18). En Salamanca Francisco López de Jerez pudo tratar con Vitoria pues allí preparó la segunda edición de su Crónica que lleva por título Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla. La había escrito por orden de Pizarro, para entregarla al Emperador. Se comprende, por ello, su tendencia partidista a favor de este conquistador y de los españoles, máxime cuando él había sido de los que tomaron parte en la captura de Atahualpa. Al regresar a España dio gran parte de su dinero a obras de caridad, quizá para aquietar su conciencia.

Las relaciones oficiales eran las encargadas de crear opinión común. Junto a las ya mencionadas de Jerez, Estete y Sancho, están las de Pedro Cataño, Diego Trujillo, Rodrigo

Lozano, Francisco de Chaves, Juan de Oliver, Hernando Pizarro, etc.

Por otra parte, están las relaciones críticas. Ponen en duda o niegan hechos o intenciones expuestos por los anteriores. Unas veces con el objetivo de defender la verdad, otras con el de defender a los indios, y otras con el de defender a un partido de los conquistadores frente a otro. La más representativa es la crónica de Cristóbal Mena que lleva por título La conquista del Perú llamado de la Nueva Castilla, publicada en Sevilla en 1534. Fue la primera crónica publicada y durante mucho tiempo se la conoció como el "anónimo sevillano", al desconocerse el nombre de su autor (19). Parece ser la crónica más objetiva sobre los sucesos de Cajamarca y, seguramente, una de las fuentes más importantes de Vitoria a juzgar por su coincidencia crítica (20). Su relato es el de un testigo libre para decir su opinión imparcial. Descontento con el reparto que le había hecho Pizarro, no se siente atado por su defensa, más bien defiende a Almagro. En respuesta a esta crónica, Francisco de Jerez publicará meses después la "Verdadera" Relación de la conquista del Perú.

A estos relatos se suman memoriales de agravios y reivindicaciones contra los conquistadores y en defensa de los indios. Están llenos de apasionamiento y no se pueden tomar tampoco como fuentes históricas fidedignas.

Sobre estos testimonios (oficiales y críticos) se iba formando la opinión española y europea sobre la conquista del Perú. En ellos se inspiraron las crónicas de G. Fernández de Oviedo, Agustín de Zárate, Pedro Cieza, Blas de Valera y Garcilaso de la Vega.

Del mismo modo que ocurre con la conquista y colonización de México, también de la del Perú conservamos relaciones y crónicas indígenas, si bien son menos abundantes que las aztecas. Se conservan cuatro crónicas, que se escribieron en la segunda mitad del s. XVI y principios del XVII: La de Guaman Poma de Ayala: El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno, redactada en castellano y con muchos errores. Fue descubierta en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague; la Instrucción del Inca D. Diego de Castro, Titu Cusi Yupanqui, para el muy ilustre Señor el Licenciado Lope García de Castro, transcrita por el P. Marcos García, encargado de catequizarle; la Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú de Juan de Sta. Cruz Pachacuti y los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega, el Inca (21).

Veamos un ejemplo de la relación de Titu Cusi Yupanqui que es una defensa del inca Manco II, su padre y una acusación a los españoles por los malos tratos que le daban:

"¿De dónde pensáis que ha de sacar tanto oro y plata como vosotros le pedís, pues os ha dado, hasta quitarnos a nosotros nuestras joyas, todo cuanto en su tierra tenía?, ¿Qué pensáis que os ha de dar agora por la prisión en que le tenéis preso?, ¿De dónde ha de sacar esto que le pedís, ni con nada, si no lo tiene, ni tiene qué daros?. Toda la gente desta tierra está muy escandalizada y amedrentada de tal manera de ver vuestras cosas que no saben que qué se decir ni a dónde se puedan ir porque lo uno, véense desposeídos de su Rey; lo otro, de sus mugeres, de sus hijos, de sus haciendas, de sus tierras; finalmente, de todo cuanto poseían, que cierto están en tanta tribulación que no les resta sino ahorcarse o dar al través con todo, y aún me lo han dicho a mí muchas veces." (22).

En medio de estas noticias tan diversas y contrarias, Vitoria no se precipita en el juicio. Escucha, lee, piensa y aconseja. Sabe recoger fuentes de uno y otro signo y repartir responsabilidades. Los testimonios de las "peruleros" recién llegados le impresionan profundamente y le mueven a dar una respuesta: la carta que escribe al P. Arcos, este mismo año de 1534 es un manifiesto de crítica a los españoles y de defensa de los indios. Se están ya gestando las Relecciones. Consideramos propiamente fuentes de la respuesta vitoriana las anteriores a este año o, como mucho, a 1539, año de su famosa relección De Indis.

1.2.- Testimonios de misioneros.

Francisco de Vitoria tendría en cuenta, sobre todo, los testimonios de misioneros, entre otras cosas, porque gran parte de ellos eran compañeros de la Orden dominicana. Vamos a reparar primero en los misioneros dominicos y después en misioneros de otras órdenes.

1.2.1.- Dominicos.

En los colegios de San Gregorio y San Esteban tendría ocasión de conocer sobradamente los hechos y problemas indianos. Las idas y venidas de los misioneros, las frecuentes cartas y discusiones serían ocasión para ello. Habría una auténtica fusión de preocupaciones y respuestas entre éstos y los teólogos. Carlos Baciero nos dice que dentro de la Escuela de Salamanca "los dominicos viven más de cerca y con mayor pasión los problemas de las Indias (...), poseen una mejor información de los sucesos indianos y se preocupan por ampliarlos." (23). No eran los teólogos de San Esteban prontos a emitir ningún juicio sin partir de una información exhaustiva de la realidad. Esta actitud la encontramos en Vitoria y acredita sus afirmaciones y las de los misioneros en los que se apoya.

En "San Gregorio" se formaron Bartolomé de Carranza, Vicente Valverde, Jerónimo de Loaisa, primer arzobispo de

Lima...; a "San Gregorio" le llamó García de Loaisa, General de la Orden y, a partir de 1524, presidente del Consejo de Indias, que se asesorará fundamentalmente de dominicos. Valladolid y el colegio de San Gregorio, en concreto, será un hervidero de ideas en torno a las misiones y conquistas del Nuevo Mundo. Lo mismo cabe decir de San Esteban. Ciertamente que Vitoria afirma en la Relección De Indis que no intervino en las reuniones y discusiones del Consejo, pero eso no significa que no se haya interesado. Baumel, después de haber recordado la parte que en la controversia se debe a los dominicos, añade: "Ahora se encontraba Vitoria en el convento de San Esteban de Salamanca; en tal ambiente, participaba de todas las discusiones, todas las ansiedades y todas las esperanzas. Elaboraba progresivamente su obra sobre la colonización con todos los datos de la realidad." (24). No podemos imaginarnos a nuestro pensador ajeno e indiferente a un hecho que preocupaba a todo el mundo, máxime teniendo en cuenta la inquietud misionera que por entonces tenía la Orden dominicana. Veamos algunos testimonios de dominicos misioneros, para confirmar lo dicho.

Del Colegio de San Esteban salieron los primeros dominicos fundadores en las Indias que se asentaron en la Española. En el libro "Historiadores del convento de San Esteban" del P. Cuervo hay una larga relación de misioneros dominicos procedentes de San Esteban. Se destaca la figura de los tres siguientes, por su condición de fundadores y por la

santidad de su vida: F. Domingo de Mendoza, el primero en ir a América, F. Pedro de Córdoba, fundador allí de la Orden dominicana que se instaló en la Española en 1510 y F. Antonio de Montesinos, que pasará a la historia por su famoso sermón. Con ellos iban otros dos misioneros más. Ha quedado constancia de la santidad de su vida que sirvió de ejemplo para la conversión, no sólo de indios sino de españoles que vivían relajados en sus costumbres. Interesa resaltar la labor que allí hicieron y la polémica que surgió a partir del mencionado sermón al año siguiente de llegar, en 1511.

Nos cuenta el P. Getino que se determinaron a no pedir limosna, ni siquiera a recibir toda la que les dieron sin pedirla, sino sólo la necesaria, para dar ejemplo a los españoles que ambicionaban enriquecerse y demostrar a los indios que su único negocio era la salvación de las almas.

Su estilo de vida, austero, pobre, sacrificado, no podía haberse improvisado. Sólo se explica por la austeridad y pobreza con que aquellos frailes dominicos estaban acostumbrados a vivir en el Colegio de San Esteban, a raíz, sobre todo, de la reforma. "Mas que la vida misma de la escuela - dice, a este respecto, Getino - se vivía en San Esteban la de las misiones, aunque es bien de aplaudir el consorcio que se había establecido entre la vida escolástica y la misional en el convento salmantino del que en América tantos misioneros fueron tomados para profesores de universidad." (25)

Apenas transcurrido un año de su llegada, tuvo lugar el incidente de Montesinos. No se conserva el texto original del sermón sino la versión dada por las Casas en su Historia de las Indias, publicada en 1559. De ahí extraemos algunos fragmentos:

" ¿Estos no son hombres?, ¿con éstos no se deben guardar y cumplir los preceptos de la caridad y de la justicia?, ¿éstos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos?, ¿éstos hannos ofendido en algo? (...) Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios?, ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas? (...) ¿y qué cuidado tenéis de quien las doctrine y conozcan a su Dios y Creador? (...). ¿Éstos no son hombres?, ¿no tienen ánimas racionales?, ¿no sois obligados a amallos como a vosotros mismos?. ¿Esto no entendéis?, ¿Esto no sentís?." (26)

No se debió el sermón a un pronto espontáneo y pasajero del fraile dominico. No fue la suya una actitud improvisada. Consta que el sermón había sido aprobado por el resto de los dominicos (según dijo el P. Pedro de Cordoba a Diego Colón y demás autoridades que acudieron en plan de protesta), lo cual supone previas reflexiones sobre el tema y, lo que es más importante, un espíritu en el que habían sido educados, el mismo en el que se educaría F. de Vitoria. Según Chacón y

Calvo, " hay una unidad ética entre los sermones de Montesinos y la Relección De Indis del profesor de salamanca." (27).

De este espíritu participaba incluso el P. provincial F. Alonso de Loaisa, a pesar de la carta que les envió prohibiéndoles seguir hablando de esa manera y aconsejando volver a España a quien no pudiese hacer compatible esta orden con su conciencia. Lo hizo por estar mal informado y por obedecer órdenes del rey (28).

La polémica que se levantó a raíz del sermón fue grande. Las noticias que llegaron a la Corte fueron, fundamentalmente, en contra de los dominicos. Ante la carta de su provincial regresaron a España los PP. Córdoba y Montesinos y le informaron de la verdad, así como al rey. Hecho esto, volvieron a la Española a seguir misionando. Vitoria, sin duda, al llegar a San Esteban conocería estos hechos por testimonios de quienes los vivieron no hacía muchos años.

El hecho es sumamente importante pues fue la primera llamada a la conciencia crítica que llevó a la Corona española a cuestionarse su actuación en las Indias y a promulgar las Leyes de Burgos, que saldrían a la luz al año siguiente. Toda la serie de cánones y disposiciones que surgieron a raíz de estas Leyes eran pasos dados antes de Vitoria y que

tenían como primeros inspiradores al P. Córdoba y Montesinos.

A pesar de ser leyes muy favorables a los indios y que corregían abusos, Córdoba y otros tres dominicos impugnaron los remedios que se daban, por lo cual se convocó una nueva Junta en San Pablo de Valladolid. Allí el revisionismo de los dominicos llegó hasta discutir la licitud del establecimiento de los españoles en las nuevas tierras apelando a la doctrina tomista de que los indios tenían legítimo dominio. Después de muchos debates sobre la legitimidad o no de ocupar las tierras de los infieles (la ilegitimidad era defendida por los dominicos), se acordó el procedimiento del Requerimiento.

Las resoluciones de la Junta de Burgos en la mayoría de los casos se quedaron en pura teoría. En la práctica, no se cumplían, como pudieron comprobar a su regreso a las Indias el P. Córdoba y Montesinos, por lo cual, éste último tuvo que volver a España en 1517 a presentar sus quejas al Emperador. Ese mismo año el P. F. Reginaldo de Montesinos, su hermano, solicitó la convocatoria de la Junta de teólogos en el convento de San Esteban para solventar la cuestión de la hominidad de los indios, a raíz de un enfrentamiento en la Corte con un miembro del Consejo Real de Castilla que había dicho que los indios eran incapaces de la fe, cosa que el P. Reginaldo tachó de herejía. De la Junta se concluyó que

"contra los que tal error y con pertinacia lo defendiesen, se debía proceder con muerte de fuego, como contra herejes." (29).

De vuelta a la Española, el P. Córdoba atrajo al clérigo Bartolomé de las Casas a la Orden que, convertido, renunció a las encomiendas. Su vida posterior muestra cómo debía ser el espíritu humanitario y defensor de los indios de los dominicos, en especial sus maestros Córdoba y Montesinos.

Bartolomé de Las Casas niega la licitud de la primera conquista de Méjico por Hernán cortés en 1519, conquista ni prevista ni autorizada por la Corona. Niega también la licitud de las posteriores conquistas por no atenerse a las ordenanzas del emperador de 1526. Así se puede apreciar en la carta que escribe al Consejo de Indias el 20-1-1531:

"Estas naciones, todas cuantas acá hay, tienen causa justa de guerra desde el principio de su descubrimiento, e cada día han crecido más e más en derecho e justicia hasta hoy contra los cristianos; e muy señalado en particular justicia e guerra justa contra los oficiales del rey (...). E sepan más que no ha habido guerra justa ninguna hasta hoy de parte de los cristianos, hablando en universal (...), porque de aquí se sigue que ni el Rey ni ninguno de cuantos acá han venido, han llevado cosa justa ni bien ganada, e son obligados a restitución." (30).

Las intervenciones de Las Casas a favor de los indios son múltiples y de todos conocido su estilo y contenido por lo cual no hacemos más referencias de momento.

Los dominicos estaban asentados en Méjico desde 1526, año en que salieron de S. Esteban para fundar allí F. Domingo Betanzos y F. Tomás Ortiz. En 1531 ya habían fundado en las provincias de Guatemala y Chiapas. Constantemente afluían nuevos religiosos del convento de San Esteban. De allí surgieron los primeros evangelizadores del Perú, entre ellos, F. Tomás Berlanga y F. Vicente Valverde, que acompañó a Pizarro en su expedición y presencié la muerte de Atahualpa.

Del P. Tomás de Berlanga, obispo de Panamá, se conservan muchas cartas a la Corte, intercediendo por los indios y denunciando abusos de gobernadores y demás conquistadores españoles. Critica su descuido en evangelizar y su interés por enriquecerse. Dice así en una carta al emperador el 3 de febrero de 1536:

"Las ordenaciones para el buen tratamiento de los indios yo las notifiqué al governador y el las mandó pregonar, pero yo sé que no se guardan y lo disimula el governador (...) y es por tener contentos a los conquistadores." (31).

Y en el Parecer sobre el Perú dado al Consejo de Indias en 1540:

"La tierra del Perú es perdida faltando los indios, i así es de proveer a su conservación: para ello es necesario tasar los tributos. Porque muchos españoles tratan a los indios peor que perros i los matan i sacan de sus naturalezas. Provease con especial cuidado.

"Repartase la tierra bien i entre mas para evitar pleitos, i enbiese persona con mi cumplido poder para obrar, porque desde aqui se hierra mucho en lo que se manda. Convendrá mandar hacer casas de perpetuidad, poblar los tambos, i poner grandes perros a quien quite cosa a indios."
(32).

Del P.Vicente Valverde también se conservan cartas al rey defendiendo los indios. Entre otras, citamos un fragmento de la fechada el 20 de marzo de 1539:

"En lo de la protección de los indios que Vuesa Magestad me mandó que entendiese, lo que ay que dezir es que es una cosa tan importante, para el servicio de Dios y de vuestra Magestad, defender esta gente de la boca de tantos lobos como ay entre ellos que creo que, si no oviese quien particularmente los defendiese, se despoblaría la tierra, y,

ya que no fuese ansi, no servirian ni ternian sosiego los indios della." (33).

Sigue diciendo en la carta que, por el cargo que el rey le concedió de protector de los indios, tiene la provisión de castigar a quien los maltratase. Sin embargo, los españoles no lo quieren interpretar así sino que dicen que él no es juez para castigarlos. Defiende la libertad de los indios, pide al rey se favorezca su conversión a la fe y propone un remedio para acabar con las injusticias: que visiten la tierra, al menos cada dos años, tanto obispos como gobernadores.

Es importante mencionar a F. Bernardino de Minaya, también educado en Salamanca. Fue el que obtuvo de Paulo III el reconocimiento de la hominidad de los indios con los Breves Pastorale Officium y Sublimis Deus de junio de 1537. Después de haber estado en Perú desde donde envió un Memorial contando detalles de su conquista, resaltando la buena disposición de los indios a recibir la fe y la mala voluntad y conducta de los españoles, va a Méjico, donde también encuentra oposición a sus propósitos. Por entonces se había levantado una gran polémica en torno al tema de la hominidad de los indios a raíz de unas declaraciones de F. Domingo Betanzos que había dicho que los indios eran brutos e incapaces de la fe. Varios misioneros, dominicos y franciscanos de Méjico, se declararon tajantemente en contra de estas

afirmaciones. D. Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Real Audiencia y obispo de Sto. Domingo ordenó a sus eclesiásticos que escribieran a Su Majestad sobre la verdadera capacidad de los indios, pero Minaya quiso venir personalmente a España y, aún más, entrevistarse con el Papa Paulo III. Traía para él una carta de Julián Garcés, obispo de Tlaxcala. Paulo III respondió con los mencionados decretos (34).

Todo lo dicho nos mueve a resaltar la labor de los misioneros y, en concreto, dominicos, en defensa de los indios. Fueron ellos los que movieron a Roma a reconocer la hominidad de los indios y la igualdad de derechos con los demás hombres en momentos en que la opinión pública, e incluso intelectuales, juristas y teólogos, dudaban.

Por entonces Vitoria estaba pensando en estos temas. Estos hechos y en concreto, la proclamación de la Sublimis Deus son decisivos para entender la postura adoptada por nuestro pensador en las Relecciones (35).

Mencionaremos también a F. Pedro de Agreda, obispo de Venezuela y F. Juan de Montalvo, obispo de Cartagena de Indias, junto con F. Gregorio de Montalvo, obispo de Yucatán, de donde vino el relato de los indios que practicaban la antropofagia que dio motivo a Vitoria para escribir la relección De Temperantia.

Ejemplo muy gráfico del espíritu que animaba a aquellos dominicos es la crónica de una expedición que salió de San Esteban para Chiapas en 1544, en la que tuvo cierta intervención Vitoria y que también recoge el P. Getino. Entre las palabras que dirigió el Padre a los novicios al despedirlos de S. Esteban se dice lo siguiente:

"No sé que haya herejes ni enemigos de la fe de Jesucristo, Nuestro Señor, en la tierra donde váis, pero por relaciones fidedignas estoy cierto que está muy poblada de muchos que se demasían en agravios. Vosotros vais a oponeros a sus obras, a hacerles restituir lo mal llevado, de lobos carnívoros convertirlos en mansas ovejas, y a libertar los naturales que injustamente tienen por esclavos. Y éstos aún dicen que lo son del demonio por lo poco que se les ha predicado la fe y el Evangelio." (36).

Aunque por esta fecha, 1544, Vitoria tenía ya formada su conciencia crítica sobre el problema americano y ya se había pronunciado sobre ello (las relecciones De Indis son de 1539-40), no obstante, merece la pena mencionar esta narración de hechos sobre esta fundación dominicana en Chiapas que nos recoge Getino. Por ella se pueden conocer cómo habrían sido las anteriores fundaciones, el temple y el espíritu de los misioneros ante las dificultades, el objetivo de su misión y los medios con que la llevarían a cabo, la con-

ducta de los encomenderos, las calumnias y enredos con que se tergiversaban los hechos, los malentendidos que, a causa de esto, se originaban en la península, no sólo en la Corte, sino en el mismo Colegio de San Esteban... Esta narración es, por lo tanto, fuente, si no para Vitoria, sí para nosotros, al darnos a conocer tantos hechos y permitirnos vislumbrar el sentir que reinaba en el colegio de San Esteban, del que, indudablemente, participaría Vitoria.

El hablar de todos estos hechos no tiene otro objetivo que el mostrar el influjo que ejercería este ambiente en su espíritu. El contacto con tantos compañeros y discípulos que, después de convivir con él, se fueron al Nuevo Mundo, le dejaría huella. Entre estos compañeros había mártires, fundadores, defensores de los indios... Nos consta, aunque apenas se conserven cartas, que hubo mucha correspondencia epistolar. Por otra parte, las narraciones de los misioneros al regresar, dejarían un poso de tradición oral que se iría transmitiendo y del cual se beneficiaría nuestro pensador. Todo esto hay que afirmarlo sin ninguna duda. No es explicable que Vitoria, viviendo en San Esteban, quedase al margen de las noticias más interesantes.

Los cronistas hablan con frecuencia de las "nuevas" que llegaban al convento salmantino de las expediciones misioneras. "El catedrático de Prima - nos dice Urdániz - no podía permanecer ausente a aquel bullir de preocupaciones y

realidades nuevas. Por fuerza debían plantearse en sus aulas los nuevos problemas que suscitaban las guerras de conquista, el sistema de encomiendas y repartimientos, la tiranía y esclavitud de los indios. Y con frecuencia serían objeto de reflexiones y hondas meditaciones, tanto de Vitoria como de otros teólogos que en San Esteban moraron." (37).

Este es el origen histórico de las ideas que aparecen en las Relecciones. Nacieron de los problemas prácticos que desde 1512 se planteaban en consejos y confesonarios de Valladolid y Salamanca y de las frecuentes conversaciones con los religiosos que iban y venían de las misiones de ultramar. El libro del P. Cuervo, Historiadores del Convento de San Esteban, recoge tres historias del Colegio. En cada una de ellas hay libros enteros dedicados a misioneros salidos de allí que desarrollaron su actividad en las Indias, bien como catedráticos en las recién fundadas universidades del Nuevo Mundo, bien como fundadores de la Orden en las distintas provincias del Perú, obispos, provinciales, etc. La serie es larga y sería interminable enumerarla. El P. Juan de Araya, autor de la 2ª de las historias del Colegio escrita a fines del XVII dice que "todas las provincias que la Orden tiene en las Indias han sido fundaciones de los varones ilustres de San Esteban." (38).

Al llegar Vitoria a Salamanca ya se encontró con una tradición teológica y humanitaria sobre la hominidad y li-

bertad de los indios y sobre la obligación de restituirles, se convirtiesen o no al cristianismo. Será el punto de partida para la elaboración de nuevas ideas que, siguiendo la misma línea de defensa del indio, abrirán nuevos caminos a la teología y el derecho.

1.2.2.- Misioneros no dominicos.

Conviene mencionar también los testimonios de misioneros de otras órdenes e incluso seglares defensores de los indios que pudieron influir notablemente en Vitoria. En México encontramos, entre otros, a D. Antonio de Mendoza, presidente de la Audiencia, Vasco de Quiroga, Julián Garcés, Francisco Marroquín, F. Juan de Zumárraga y Jacobo Tastera, entre otros. Son autores de memoriales de denuncias y remedios. No dudan, en principio, de la permanencia de la presencia española en las Indias, pero denuncian como ilícitos los abusos y comportamientos de los conquistadores, basándose en hechos de los que ellos han sido testigos. Concluyen que las guerras que, en teoría podrían ser justas, son injustas en la práctica, por no cumplirse lo que dicen las leyes. Veamos algunos ejemplos:

D. Antonio de Mendoza, presidente de la Audiencia y Vasco de Quiroga, oidor, envían informes sobre la libertad y capacidad de los indios, en respuesta y oposición a la Real Provisión del 20-II-1534 que permitía marcar con hierro a

los esclavos cogidos en guerra justa. Quiroga niega la licitud de las conquistas por motivo de la evangelización afirmando la legitimidad de sus príncipes y negando el poder del Papa y Emperador sobre ellos. Propone la evangelización pacífica, obedeciendo, así el mandato de Cristo:

"Quidam autem infideles nec de iure nec de facto subsunt secundum temporalem iurisdiccione principibus christianis (...) nec sunt propter infidelitate a dominio suorum privati (...) contra hos nullus rex, nullus imperator nec ecclesia romana potest movere bellum ad occupandas terras eorum aut subiciendos eos temporaliter, quia nulla subest causa iusti belli cum Jesus-Christus, Rex regum, cui data est omnis potestas in caelo et in terra, miserit ad capiendum possessionem mundi, non milites armatae miliciae, sed sanctos predicatorum sicut oves inter lupos." (39).

Si bien, afirma que contra los bárbaros bestias que viven sin policía si es lícita la guerra, pero sólo para convertirlos, "non in destructionem sed in aedificationem." (40).

Marroquín, Tastera, Zumárraga y Las Casas proponen también la evangelización pacífica en sustitución de las conquistas armadas. Las Casas nos refiere los intentos de evangelización pacífica de Tastera a Yucatán donde penetra con cuatro religiosos más. Fue un intento frustrado por la

maldad de los españoles (41). También Las Casas lograría del gobernador de Nicaragua el permiso para entrar pacíficamente en la región de guerra de Tezulutlán, en 1537, pero tendrá que interrumpir el plan. El mismo intento se observa en Zumárraga que, tras calificar las conquistas de "carnicerías", en carta del 4 de abril de 1537, utiliza como dato para oponerse a las guerras con los indios los informes de los supervivientes de la expedición de Narváez, según los cuales la convivencia con los indios había sido pacífica. Ya en el año anterior, 1536, se había definido en la Junta eclesiástica de México en contra de la esclavitud y conquistas.

Un hecho nos permite establecer una relación próxima entre Zumárraga y Vitoria: Aquél envía cartas al Emperador por medio de su consejero F. Juan de Osseguera en las que le refiere el proyecto de la Nueva Iglesia de las Indias que debía presentarse al Concilio de Trento. En ellas se pide, entre otras cosas, que los misioneros puedan denunciar ante los gobernadores los abusos cometidos contra los indios, que se envíen religiosos destacados por su santidad, que se funde universidad en Méjico y que el emperador dé solución a la duda de si es o no justa la guerra. Carlos V envía estas cartas con F. Juan de Osseguera a Vitoria para pedirle consejo. En concreto le solicita que seleccione entre sus discípulos de Salamanca los misioneros más idóneos para enviar a América (42). A través de Juan de Osseguera tuvo Vitoria

una fuente de primera mano para el conocimiento de la realidad mejicana.

En resumen, con relación a México, nos encontramos con misioneros como Garcés, Quiroga, Tastera, Marroquín, Zumárraga, Las Casas, etc. Conocedores de la realidad indiana, se oponen a las conquistas, aunque no dudan de justificar la presencia española en América. Denuncian los abusos cometidos y proponen corrección. Estos enjuiciamientos éticos son paso decisivo en el proceso crítico iniciado por los españoles a las guerras de conquista. Sin él no se puede valorar exactamente a Vitoria y a su escuela (43). Los escritos de éste ponen de manifiesto su conocimiento del problema mejicano. En ellos hace referencia con frecuencia a la provincia del Yucatán, a la alianza de los españoles con los tlasaltecas, a los crímenes contra natura invocados en la guerra de Nueva Galicia, etc.

Han sido, fundamentalmente los informes de los misioneros los que han impulsado a nuestro autor a intervenir en el problema indiano. Sus informes pero, sobre todo, su vida y sus hechos: La "utopía empírica" (44) del P. Córdoba, Montesinos, Las Casas, Quiroga, Zumárraga y todos aquellos misioneros que él conocía bien por ser compañeros suyos. Vitoria tiene, con ello, el punto de partida para elaborar una utopía teórica que cambiará el rumbo de las ideas y la legislación.

1.3.- Utopía y realidad

A lo largo de este apartado, en las acciones y testimonios de soldados y misioneros, se puede apreciar la concordancia y discordancia, inevitables en la historia, entre utopía y realidad.

Por una parte, los relatos de soldados y cronistas, tan variados y contrarios, nos fuerzan casi a caer en el escepticismo. Nos llevan a preguntarnos: "¿es posible la verdad histórica?, ¿es posible valorar con justicia un acontecimiento pasado?, ¿y un acontecimiento presente?, ¿cómo armonizar puntos de vista, circunstancias, intereses tan variados?, ¿cabe un juicio absoluto en la valoración de un hecho?, ¿y en la simple constatación del mismo?, ¿en qué quedamos, en los indios crueles y bestias o en los indios inocentes?, los españoles, ¿fueron tiranos terribles o protectores y educadores de los indios?".

Observamos qué fácil es caer en error cuando la inteligencia, oscurecida por el prejuicio, pretende reducir a una realidad uniforme, monocroma, universal y absoluta, la variada, múltiple, particular y relativa realidad. El resultado no es ya realidad sino ficción (U.I). Este error, propio de las "utopías absolutas" en expresión de Manheinn,,

es fuente eterna de malentendidos. Leyenda negra o leyenda rosa, ambas surgen de ahí.

El choque entre utopía y realidad está sembrado en el momento en que partimos de un presupuesto que no es real, que no es dado por la experiencia, sino por la construcción subjetiva, más o menos consciente, de la razón o de la pasión.

Centrándonos en el tema que nos ocupa, ¿cuál es la causa por la que se ha llegado a considerar la raza indiana como inmadura, impotente o genéricamente inferior a la europea según las teorías de Buffon, De Pauw y Hegel?. Según Antonello Gerbi: la generalización de un caso particular (la debilidad de algunos pueblos indígenas se extiende a todos) y la valoración infundamentada de elementos de hecho (el hombre imberbe es inferior al barbado), basándose sólo en la diferencia u oposición a los de la civilización europea, considerados como los únicos válidos (45). La consideración idealizada del indio tendría las mismas causas pero en sentido contrario. En definitiva, no hay una representación correcta de la realidad por lo cual, inevitablemente, tiene que haber oposición a ella (U.IIb). Se cae en la ideología.

Si se aceptan como válidos sólo los testimonios del partido oficial, contrarios a los indios, y, en base a ellos se hacen las leyes, éstas no podrán encajar nunca en la re-

alidad, al menos en la realidad indiana que terminará explotando. Si se aceptan sólo testimonios a lo Bartolomé de Las Casas, ocurrirá lo mismo, pero esta vez será el partido de los españoles encomenderos quien se alzaré descontento, y explotará la verdad histórica, sepultándose durante siglos en las construcciones de la leyenda negra. Siempre en la historia se ha dado la lucha entre los extremos, utópicos siempre de manera "absoluta". En el centro, luchando con ambos, siempre se ha dado también la utopía, "relativa" en este caso, que intenta, y poco a poco lo logra, hacerse realidad porque ha partido de ella (U.IIa).

Basándose en los testimonios moderados y objetivos, que reparten responsabilidades, aciertos y errores en los dos bandos, se elaborarán leyes, escritos y tratados de gran efectividad histórica, aunque para conseguirlo haya que luchar mucho con la realidad. Es ésta la línea de Vitoria. La ley será realizable sólo en la medida en que parta de un conocimiento completo del hombre y de la sociedad, que no es sólo experiencial y concreto sino también racional y abstracto, descubriendo la naturaleza del indio por debajo de las apariencias.

Pero decimos que para ser realizable a veces tiene que luchar mucho con la realidad. ¿Qué extraña paradoja es ésta?. Acabamos de ver el peligro de las posturas apriorísticas que se alejan de la realidad y ahora decimos que un

ideal, para ser realizable, debe muchas veces luchar contra ella. Esto se ve claro al analizar los testimonios de los misioneros. En ellos observamos, con admiración y dolor, de nuevo el contraste entre utopía y realidad.

¿Por qué contraste si, como decíamos en la Introducción utopía (U.IIa) y realidad se coimplican?. Porque, si es verdad que se buscan y se fundamentan mutuamente, no se identifican. Siempre existe el "todavía-no" que tan bien se explica desde la perspectiva aristotélica. Pero no sólo no se identifican sino que, además, a veces, la realidad se revela contra la utopía. Entonces el deber ser ideal es impedido por el ser, el derecho, anulado por el hecho y surge la injusticia, irracional e incomprensible, del triunfo del mal y el fracaso del bien.

En misioneros como Montesinos, Pedro de Córdoba, Mendoza y tantos otros vemos el ideal en su pureza y claridad, ideal extraído de la realidad de lo que es el hombre y los indios, con pretensiones de encarnarlo y realizarlo a su vez. Pero ese ideal, no absurdo sino en sí mismo realizable, se hace utópico (en el sentido vulgar del término, U.I) al chocar con la otra realidad, la de los intereses y egoismos de los encomenderos. Realidad que es también real. Y observamos, como tantas veces en la historia, que en aquellos que más luchan por la justicia más injusticias se comenten. Paradaja propia de la paradójica utopía-realidad. Estos mi-

sioneros fueron calumniados, tras el escándalo que supuso el "sermón", no sólo ante la Corona, sino ante sus propios compañeros de la Orden y el P. provincial. Este ejemplo se repite de una forma u otra, en casi todos los misioneros.

El ideal de Evangelización pacífica es un claro ejemplo de este contraste. F. Pedro de Córdoba y Montesinos, al regresar a la Española, lo intentaron, con la autorización dada por el Rey Católico. Al mismo tiempo se ordenaba a las autoridades que ayudaran a los misioneros y se les prohibía intervenir con armas. El intento dio resultado hasta que la traición de algunos españoles lo hizo fracasar. Tampoco los encomenderos se dormían, apoyados en las autoridades de la isla y otros españoles. Con lo cual, los dominicos se encontraron solos frente a los intereses materiales y las ideas europeas del Ius Belli. Las Casas, recién convertido por entonces, viene a España junto con Montesinos a defender a los indios. Se entrevista con Cisneros, quien manda tres padres jerónimos con el mismo fin de evangelización pacífica que igualmente fracasarán. Los intentos de Tastera, Las Casas y Zumárraga, fracasados también en su intento de llevarlos a la práctica, nos confirman en la idea del enfrentamiento utopía-realidad.

Desde otro punto de vista hemos de decir que la crítica que hará Vitoria no está fuera de lugar, sino apoyada en los hechos. No es, pues, utópica (U.I). Lo demuestran los múl-

tiples informes de las crónicas que coinciden con él. Cuando en la carta al P. Arcos dice que "los españoles sólo piensan en enriquecerse", no lo dice por decir. Parecida respuesta de Pizarro nos refiere F. Bernardino de Minaya a sus propuestas de evangelización pacífica (46). Y el licenciado La Gama detalla al final de una carta escrita al rey el 28 de julio de 1533 la cantidad de oro recibido hasta el momento (47). Las relaciones de los indígenas (hemos visto algunas en el apartado anterior) coinciden todas en mostrarnos la avaricia de los españoles por el oro. Vitoria no se dejará engañar por la parcialidad de los testimonios, oficiales o lascasistas. Es moderado y admite testimonios de otro signo (48). Esta será la tónica de su Escuela, como podemos apreciar en esta afirmación de José de Acosta:

"Junto con esto es bien que no se condenen tan absolutamente todas las cosas de los primeros conquistadores de las Indias, como algunos letrados y religiosos han hecho con buen celo, sin duda, pero demasiado. Porque aunque por la mayor parte fueron hombres codiciosos, ásperos y muy ignorantes del modo de proceder que se había de tener entre infieles que jamás habían ofendido a los cristianos, pero tampoco se puede negar que, de parte de los infieles, hubo muchas maldades contra Dios y contra los nuestros que les obligaron a usar de rigor y castigo" (49).

Por consiguiente, Vitoria, en su utopía, parte de un conocimiento de la realidad.

NOTAS A FUENTES TESTIMONIALES

- (1).- Nos hemos detenido en este aspecto en la Introducción.
- (2).- DEMPFF, Alois: La filosofía cristiana del Estado en España. Madrid, 1961. p. 78
- (3).- BROWN SCOTT, James: El origen español del derecho internacional. Valladolid, 1928. Prólogo de C. Barcia Trelles. p. 64.
- (4).- Antonello Gerbi sorprende por la interpretación positiva de Oviedo, comúnmente considerado como denigrador del indio. De hecho Las Casas y él sostuvieron encendida polémica. Pero, según Gerbi, Oviedo no se opone tanto a las Casas hasta el punto de que coinciden en algunos puntos, por ejemplo, en la acusación a los españoles, al Requerimiento, etc. Es bastante objetivo -dice- en la apreciación de la realidad indiana ya que ve las cosas "como son" y no "como quisiera que fuesen" como Las Casas. Recoge una observación de Henríquez Urueña en la que dice que en Oviedo están los elementos de crítica de las Casas en la Brevísima, lo cual no quita que Las Casas le considere como su antítesis (La naturaleza de las Indias Nuevas (libro citado), p. 418). Es verdad que en la Historia General de Oviedo encontramos los textos con los que Gerbi apoya su afirmación, pero junto a ellos hay otros muchos que consideran al indio salvaje e inhumano.
- (5).- Madrid, 1960.
- (6).- Memorial que dio el bachiller Luis Sánchez al presidente del Consejo de Castilla sobre la despoblación de las Indias (1566). En "Carta Magna de los indios. Fuentes constitucionales". Corpus Hispanorum de Pace. Elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña. Madrid, CSIC, 1988. vol. 27, p. 321. (Las citas relativas a esta colección se harán en adelante por las siglas CHP seguidas del número que indica el volumen y la página).
- (7).- Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú (Amberes, 1555). Biblioteca de Autores Españoles, vol. 26, pp. 459, 60. (Las citas de esta colección se harán del mismo modo que las del CHP: siglas (BAE), seguidas del número del volumen y página)
- (8).- BAE, 110, 64a.
- (9).- En Historiadores de Indias. Obra del Grupo Editorial Océano. Selección, estudio preliminar y notas por Germán Arciniegas. 1985. Eds. Océano-Exito S.A. Barcelona. Edición conmemorativa V Centenario del descubrimiento de América. Instituto Gallach. p. 347.
- (10).- Memorial del 4-12-1528. Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones de Ultramar (en adelante, CDIU). Madrid, 1890. vol. IX, pp. 38-43.

(11).- Vease LEON PORTILLA, Miguel: Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista (Introd., selección y notas de ---, versión de textos náhuatl: Angel Mª Garibay. U.N.A.M., México, 1976, 7ª ed.) y El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas, (México, Ed. Joaquín Matiz, S.A., 1964).

(12).- SANTIESTEBAN OCHOA, J: Los cronistas del Perú, Cuzco, 1946.

(13).- LEON PORTILLA, Miguel: Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista, y El reverso de la Conquista. Relaciones de aztecas, mayas e incas, (libros citados)

(14).- Se terminó hacia 1555. Posteriormente F. Bernardino hizo traducción castellana que es la que hoy se conserva en su Historia general de las cosas de Nueva España, Ed. Porrúa, México, 1956. tomo 40, pp. 78-165.

(15).- Texto de los informantes indígenas de Sahagún, en el Códice Florentino, lib. XII, c. XIII. En Visión de los vencidos, c. VI, p. 53.

(16).- Relación de Tlatelolco. En Visión de los vencidos, c. XIV, p. 143.

(17).- CUERVO, J: Historiadores del convento de S. Esteban de Salamanca, Salamanca, 1914. vol. 1, p. 246.

(18).- Cfr. VITORIA, F: Carta al P. Arcos. CHP, 5, 139.

(19).- Demuestran que Cristóbal Mena es su autor Julián Santiesteban Ochoa en su libro Los cronistas del Perú, p. 126 y Raul Porras Barrenechea en Las relaciones primitivas de la conquista del Perú, París, 1937, pp. 79-101.

(20).- PERENA, L: Carta Magna de los Indios, col. Cátedra V Centenario, pp. 9 y 10. Coincide con la opinión de Barrenechea y Santiesteban Ochoa.

(21).- Información sobre estas crónicas en el mencionado libro de León Portilla: El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas.

(22).- Publicada bajo el título Relación de la conquista del Perú y hechos del inca Manco II. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú (en adelante: CLDRHP) 1ª serie, tomo II, Lima, 1916. p. 14.

(23).- BACIERO, Carlos: Conclusiones definitivas de la 2ª generación de F. de Vitoria. En "La Ética en la conquista de América". (CHP, 25, 416) Madrid, 1984.

(24).- BAUMEL, J: Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de F. de V. Montpelier, 1936, p. 120. En AGOSTINO IANNARONE DI, R: Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria. Estudio preliminar a De Indis. (CHP, 5, XXXI, XXXII).

(25).- ALONSO GETINO, L: El Maestro F. de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia. Madrid, 1930. p. 195.

(26).- LAS CASAS, B: Historia de las Indias III, c. 3 y 4. (BAE, 96, 176).

(27).- CHACON Y CALVO, J.M: Cedulario Cubano. Introducción. En "Colección de Documentos inéditos para la historia de Hispanoamérica" (en adelante, CDIH). Recogidos por ---. Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones. Vol. 1, p. XXXV.

(28).- La carta, escrita en marzo de 1512 decía: "Y porque el mal no proceda adelante y tan gran escándalo cese, vos mando a todos e a cada uno de vos en particular in virtute Spiritus Sancti et sanctae oboedientiae et sub poena excommunicationis latae sententiae (...) que ninguno sea osado predicar más en esta materia (...) y pues tantos prelados de letras y conciencia y también nuestro muy Santo Padre lo permite, parésceme que debéis submittere intellectum vestrum (...). Si alguno tiene escrúpulo de no poder hacer otra cosa, véngase, que en su lugar yo proveeré de otro, porque no os traigan a todos" (Mensajera del Provincial de los dominicos en reprensión de los de dicha Orden que están en las Indias. 16 de marzo de 1512. Cedulario Cubano, 1, 443-447.)

(29).- Junta de S. Esteban. LAS CASAS, B: Historia de las Indias, III, 99. (BAE, 96, 410).

(30).- LAS CASAS, B: Carta al Consejo de Indias, 20-1-1531. (BAE, 110, 43 ss.)

(31).- PORRAS BARRENECHEA, Raúl: Cartas del Perú. (1524-1543). En Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú. Ed. de la Sociedad de Bibliófilos Peruanos, p. 197.

(32).- PORRAS BARRENECHEA, R.- Cartas del Perú. pp. 393, 394.

(33).- PORRAS BARRENECHEA, R: Cartas del Perú. p. 318 final.

(34).- Julián Garcés en su carta ensalza a los indios, considerándoles capaces de las artes y de la fe. Declara ejemplos concretos de indios pidiendo confesión y termina aludiendo al recibimiento espléndido que hicieron a F. Bernardino de Minaya aclamándole: "Bendito el que viene en nombre del Señor". (HERNAEZ, Fco. J: Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas. Bruselas, 1879. pp. 63-65). Los decretos Sublimis Deus y Pastorale Officium los reproduce Las Casas en Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. F.C.E., México. 2ª ed. 1975. c. 5, pp. 322-324. Dice así la Sublimis Deus: "Nos (...), considerando que los mismos indios, como verdaderos hombres, no solamente son capaces de recibir la fe cristiana, sino que, como lo hemos sabido, acuden con la mayor prontitud a la misma fe, y deseando proveer sobre este negocio con remedios convenientes, por las presentes letras decretamos y declaramos con nuestra autoridad apostólica, que los referidos indios y todos los demás pueblos que en adelante vengán el conocimiento de los cristianos aunque se en-

cuentren fuera de la fe de Cristo, no han de estar privados, ni se han de privar de su libertad, ni del dominio de sus cosas, y más todavía, que pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de esta libertad y de este dominio; ni deben ser reducidos a servidumbre; y que es nulo todo lo que de otra manera se haga; y que hay que invitar a los mismos indios y a las demás naciones a recibir la mencionada fe de Cristo con la predicación de la palabra de Dios y con los ejemplos de una buena vida". En la bula Pastorale Officium se prohíbe bajo excomunión la esclavitud y el despojo de los bienes de los indios. La excomunión se derogó con la bula Apostolicae Sedis pero la prohibición siguió vigente.

(35).- PERENA, L: Introducción a De Bello Contra Insulanos. JUAN DE LA PEÑA. (CHP. 9, 23) Madrid, 1982. L. Hanke dice también que Vitoria fue muy influido por Paulo III (Estudios sobre Bartolomé de las Casas. Caracas, 1968), y Alonso Getino resalta la similitud de las ideas avanzadas de Garcés y Vitoria. (El maestro Francisco de Vitoria, p. 148.)

(36).- ALONSO GETINO, L: El maestro Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia. Madrid, 1930. p. 195.

(37).- URDANOZ, T: Obras Completas de F. de Vitoria. Relecciones Teológicas. Ed. crítica del texto latino, versión española por ----. Madrid, BAC, 1960. p. 49.

(38).- CUERVO, Justo: Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca, Imprenta Católica Salmanticense, 1914. p. 539.

(39).- Información en Derecho. En Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía (en adelante, CDIA), Madrid, 1864-1884. T.X, pp. 356,357.

(40).- Información en Derecho. (CDIA, X, 365)

(41).- LAS CASAS, B: Brevisima. (BAE, 110, 156b-157a). JERONIMO MENDIETA: Historia eclesiástica indiana. lib. V, 1ª parte, c. 42. (BAE, 261, 188a). Las Casas y Mendieta no coinciden en la cronología. Las Casas sitúa el hecho en 1534 y Mendieta en 1531.

(42).- Carta de Carlos V a Vitoria el 31 de enero de 1539: "Por ende yo vos ruego y encargo que veáis los dichos capítulos y dubdas que con esta van y, platicando con los otros teólogos desa Universidad que a vos os pareciere, embyeis ante nos al dicho nuestro Consejo vuestro parecer sobre cada cosa dello..." (CHP, 5, 154, 155).

(43).- PEREZ FERNANDEZ, Isacio: "Análisis extrauniversitario de la conquista de América en los años 1534-1549". En La Etica en la conquista de América, (CHP, 25, 126 ss.).

(44).- Ver Introducción y nota 20.

(45).- GERBI, A.: Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1946.

(46).- en HANKE, L: Estudios sobre Bartolomé de las Casas. Caracas, 1968, pp. 75, 76: "A esto me contestó Pizarro que él había venido de Méjico para quitarles el oro y que de ninguna manera haría lo que yo le pedía"

(47).- Carta del licenciado La Gama al rey el 28-7-1533: " El oro que escribe el que lo ensaya en el Perú que se ha avido hasta el día de sant Juan pasado es el siguiente:

Una vez se traxeron trezientos myll pesos de oro.

Otra vez se traxeron siete arrobas de oro e CLX vasos de oro e onze cantaros de oro e XXX cantaros de plata e LX cargos de planchas de plata. Otra vez se traxeron LX cantaros de plata e LX cargos de planchas de plata. Otra vez se traxeron XLV pesos de oro.

Otra vez se traxeron dos ollas pequeñas e una grande de plata e dos havillas de piezas de oro e XX vasos de oro e dos atambores de oro.

Otra vez se traxeron XXVIII cargos de oro de diversas piezas e LX cargos de plata (...)

Dizen que hay tanto oro e plata en las mezquitas e casas del Sol que tienen los indios que en cuatro años no se acabara de quytar. " En PORRAS BARRENECHEA: Los Cronistas del Perú. p. 42.

(48).- 8º Título legítimo, (CHP, 5, 97)

(49).- Historia natural y moral de las Indias. (BAE, 73, 244).

Capítulo 20: FUENTES JURIDICAS Y POLITICAS

En este apartado hablaremos de las leyes que tienen relación con los indios. Aunque no podemos constatar que Vitoria tuviera conocimiento de todas ellas, como moralista y teólogo preocupado por la problemática de América, es de suponer que estuviera al tanto de la legislación; por ello, hablamos de fuentes jurídicas en general, pues forman parte de la realidad que le llevará a tomar postura y a definir su solución moral. Destacaremos un gran número de leyes que consideran al indio libre y vasallo del rey de España. Le defienden y mandan que se le evangelize y no se le maltrate. Junto a ellas, hay otras que hacen concesiones a los conquistadores, admitiendo encomiendas y repartos y permitiendo la esclavitud de los negros. Pondremos de relieve, pues, a continuación de las leyes referentes al buen trato de los indios y su evangelización, aquellas otras, polémicas, relativas a las encomiendas y a las conquistas. Es en éstas donde principalmente se manifiesta el contraste entre utopía y realidad.

El espíritu que late, no obstante, en la legislación es de defensa del indio. Esta defensa se realiza, fundamentalmente, en doble frente: condenación o restricción de la esclavitud y del mal trato y obligación de transmitir la fe y educar moral y religiosamente. Con todo, no puede sustraerse

a las exigencias económicas y presiones de los españoles afincados allí. Por otra parte, muchas de estas leyes no se llevaron a la práctica, o por desajuste temporal entre la realidad y la utopía o por la negligencia o positiva desobediencia de los encargados de hacerlo.

La Corona asume desde el primer momento el deber de ayudar al indio y evangelizarle. Varias causas explican el hecho: el tratarse de reyes cristianos, preocupados por extender el Evangelio, la preocupación política de constituirse en nación poderosa y fundamentalmente, la donación pontificia, que se había hecho a los reyes de España únicamente para que éstos difundieran la fe (1).

Este doble objetivo, temporal y espiritual que tenían los Reyes de España a causa del Patronato, sin precisión a veces clara de los límites, va a ser causa de positivas realizaciones de la utopía, pero también, en muchas ocasiones, de conflictos y de enfrentamiento de ésta con la realidad. Si por un lado la unión es beneficiosa porque el Estado se nutre de la moral evangélica y es instrumento de difusión de la misma, por otro, existe el peligro de instrumentalización de la Iglesia por parte del Estado. Será necesario una gran dosis de prudencia para saber unir y distinguir ambos objetivos.

2.1 Leves en defensa del indio.

Condenación de la esclavitud y del maltrato.

Las leyes irán, progresivamente, siendo favorables a los indios. Constatamos este progreso:

En el derecho vigente a finales del XV, en tiempos del descubrimiento se justificaban crueles matanzas como castigo a delitos de traición o rebelión. Así se ve, por ejemplo, en el castigo que aplicó Colón a los indios al regresar de su expedición a la Tierra Firme y ver que el cacique Guatiguará había mandado matar los 10 cristianos que dejó. El castigo consistió en una cruel matanza entre los indios. Según Las Casas, que nos cuenta el hecho y la costumbre punitiva aplicada,

"ovo esta determinación entre españoles dende adelante, la cual guardaba por ley inviolable que por cada cristiano que matasen los indios, oviesen los cristianos de matar 100 indios" (2).

Se trataba, no de una acción de conquista, sino de acciones represivas contra el indio que había roto los pactos de convivencia. La Corona debió de dar por buenas estas medidas de castigo contra la rebeldía, pues por Cédula de Madrid del 12 de abril de 1495, se ordenó a Fonseca que

"los indios que vienen en las carabelas, parescennos que se podrán vender allá mejor, en esa Andalucía que en otra parte" por lo que "debeislos facer vender como mejor os paresciere." (3).

Sin embargo, 4 días después, en la Cédula del 16 de abril, la Corona ponía en tela de juicio la validez de los principios jurídicos clásicos. En dicha cédula se revoca lo decidido hacía cuatro días sobre la venta de los indios enviados por Colón, se duda de la licitud moral de dicha venta de indios como esclavos y se plantea la necesidad de informarse bien:

"porque nos querriános informarnos de letrados, teólogos e canonistas si con buena conciencia se pueden vender éstos..."(4).

Ya antes, en la Instrucción a Colón el 29-5-1493, firmada en Barcelona, se le encarga trate bien a los indios y les predique la fe.

La importancia de estas disposiciones radica, sobre todo, en el enfoque que se da al tema, un enfoque moral y no meramente jurídico.

A pesar de todo, Colón siguió mandando esclavos a la península, y no ya como castigo por rebelión, sino para

compensar la baja producción de oro. Así, el 18 de octubre de 1498 enviaba 600 esclavos y además dio a los maestros 200. Al enterarse la Reina de ello -dice Las Casas -, "ovo muy gran enojo, diciendo estas palabras: ¿qué poder tiene mio el almirante para dar a nadie mis vasallos?." (5).

Como consecuencia, ordenó la Reina que se devolviera a sus tierras de origen a todos los indios traídos como esclavos.

La controversia sobre la libertad de los indios se desarrolló casi al mismo tiempo que la bula papal de 1493. El mandato de Evangelización suponía que los indios eran personas capaces de ser cristianos. Pero esclavizar cristianos era desaprobado en la tradición medieval. Quizá por ello, dice L. Hanke, los encomenderos veían con cierto recelo la conversión (6), y había tanto interés en demostrar la incapacidad de los indios.

La primera decisión legal aprobando formalmente la libertad de los indios fue la Real Cédula dada por la reina Isabel el 20 de junio de 1500 (7) en la que ordenaba que los esclavos que había traído Colón fuesen puestos en libertad, lo cual suponía un reconocimiento de la igualdad y dignidad de los indios que hasta entonces no se había proclamado ni practicado en país alguno.

En la Real Cédula dada en Medina del Campo el 20-XII-1503 en la que se dan instrucciones a los conquistadores, se autoriza traer a España a los indios que estén como criados, si quieren libremente venir con sus señores. Se exceptúa a los caníbales, por su fiereza, de los derechos y libertades concedidos a los indios. A aquéllos se les puede hacer la guerra y aplicarles el "Ius belli" vigente en Europa, a la vista de su dureza y pertinacia, matando a los cristianos e indios y comiéndoselos.

Del mismo modo, En la Real Cédula dada en Salamanca el 15 de noviembre de 1505 al gobernador de La Española se autoriza la esclavitud de los indios caníbales (8).

Para los reyes de España los indios van a ser considerados como libres y vasallos de la Corona. No se les debería, por ello, obligar a trabajar, pero a la vista de su pereza y pasividad y, dado que los españoles necesitan sus servicios, se les puede obligar a hacerlo, aunque pagándoles salario, como a hombres libres que son. Sobre esto se habla en la Real Cédula del 20 -12-1503. Dice en ella la Reina Isabel que en la Instrucción que mandó a Ovando, gobernador de La Española, dijo que los indios de esa isla fuesen libres y no sujetos a servidumbre ...

"...e agora soy ynformada que a causa de la mucha libertad que los dichos yndios tienen huyen e se partan de la

conversación e comunicación de los cristianos por manera que, aún queriéndoles pagar sus jornales, no quieren trabajar e andan vagamundos ni menos los pueden aver para los doctrinar e atraer a que se conviertan a nuestra santa fe catolica (...) por la cual mando a vos el dicho nuestro governador que del día que esta mi carta vierdes en adelante compelaye e apremieys a los dichos yndios que traten e conversen con los xpianos de la dicha ysla e trabajen en sus hedeñcios (...) pagándoles el jornal que por vos fuese tasado: lo cual fagan e cumplan como personas libres, como lo son, e no como siervos; e faced que sean bien tratados los dichos indios." (9).

Según se aprecia en esta Real Cédula, la Corona acepta claramente la libertad natural de los indios, pero también su esclavitud legal en casos extremos, cuando los indios se nieguen rotúndamente a trabajar y a ser educados. En este caso, se les puede obligar a trabajar, pero siempre pagándoles un jornal y tratándoles bien, como personas libres que son. Es de admirar la síntesis entre justicia y comprensión, firmeza y flexibilidad de la Reina, perfectamente a tono con el estilo que veremos en Vitoria. Sobre este tema, tiene importancia una Real Provisión de este mismo año de 1503 dada a los capitanes que fueron a descubrir tierra firme. Trata de la legitimidad del cautiverio de los indios cuando éstos se niegan a la conversión:

"...para que puedan cabtivar canibales sy no quisieren obesdecer e los vender pagando la parte que pertenesciere a sus altezas." (10).

El Testamento de la reina Isabel, muerta el 24-11-1504, es una clara muestra del respeto y cariño que tenía a los indios, considerándoles desde el primer momento como personas, vasallos y, aún más, hijos suyos:

"Item, por quanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede apostólica las Yslas y Tierra Firme del mar océano descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al Papa Sexto Alejandro de buena memoria que nos hizo la dicha concesión de procurar de ynducir y traer los pueblos dellas y los convertir a nuestra santa fe católica y enviar a las dichas Yslas y tierra firme prelados religiosos y clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios para instruir los vecinos y moradores de ella en la fe católica, y les enseñar y dotar de buenas costumbres y poner en ellos la diligencia debida según más largamente en las letras de la dicha concesión se contiene, por ende suplico al Rey mi Señor muy afectuosamente y encargo y mando a la dicha Princesa mi hija y al dicho Principe su marido que así lo hagan y cunplan y que esto sea su principal fin, y que en ello pongan mucha diligencia y no consientan ni den lugar que los indios vecinos y moradores de las dichas Yndias y tierra firme

ganadas y por ganar reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio an recebido lo remedien y provean por manera que no escedan cosa alguna lo que por las letras apostolicas de la dicha concesion nos es injundido y mandado." (11).

A pesar de todo, no cesó la cautividad de los indios, que volvió a producirse como penalidad por la rebelión. Por ello, en 1504 se revalidó el principio medieval transformando el concepto de "enemigo de la cristiandad" por el de "enemigo de la humanidad" y considerando lícita la adquisición de esclavos "en buena guerra", ya que habían dado muerte a varios españoles. Muchos miraban al indígena como "perro judío" capaz de los mayores crímenes. Otros, por el contrario, le veían como "buen salvaje", aunque hay muchas opiniones entre ambos extremos.

En la Instrucción dada a Diego Colón el 3-5-1509 se le ordena ponga especial cuidado en la conversión de los indios, que se les trate bien, que se castigue a sus opresores y no se les fuerce a convertirse, sino poco a poco, que no se les quiten sus tierras y haciendas, que procuren vivan en poblados y vistan como seres racionales (12).

El rey Fernando el Católico confirma el 3 de mayo de 1509 la Real Cédula de 1503, y el 14 de agosto de 1509

autoriza el reparto de indios por algunos años, pero no por vida. El Rey dice que los indios se concedan "como por naborias y no como esclavos porque parece que señalar los dichos indios de por vida es un cargo de conciencia, y a esto no se ha de dar lugar" (13).

En España, los consejeros de la Corona insistían en considerar al indio como ser racional y libre, si bien su libertad en las Indias era una libertad teórica. Las Reales Cédulas y leyes posteriores continuarán en esta línea impregnada de espíritu cristiano: Son una muestra de ello las Ordenanzas dictadas por el emperador D. Carlos en Granada a 9 de noviembre de 1526, en Madrid. a 2 de agosto de 1530, en Medina del Campo. a 13 de enero de 1532, etc. (14). Esto, por mencionar sólo algunas antes de 1534. El espíritu de la legislación de los Reyes era muy humanitario, buscando, generalmente, la licitud moral sobre la conveniencia política. Esto se puede afirmar en general, a pesar de las concesiones a los conquistadores por sus exigencias, mala información, etc. Con todo, no pudieron evitarse los abusos por el alejamiento de la metrópoli, entre otras causas, que dificultaba la puesta en marcha de las leyes.

2.2 Promoción de la educación religiosa y moral del indio.

No solamente se preocupa la Corona de defender los derechos de los indios en el plano meramente natural. Considera como obligación, a raíz de la concesión pontificia, el procurar sean educados y evangelizados. Con arreglo a las antiguas disposiciones del derecho canónico, el fundador de una Iglesia adquiere el carácter de patrono. Esa es la base del Patronato de los Reyes Católicos. Encontramos numerosas disposiciones favoreciendo la labor de los misioneros e instando a la educación en la fe:

La política de la Corona respecto a la conversión de los indios quedó clara desde el primer momento:

Instrucción del Rey e de la Reina para D.Cristóbal Colón, al iniciar el 2º viaje. Barcelona, 29 de mayo de 1493:

"Que procure la conversión de las Indias a la fe: para ayuda de lo qual va Frai Buil con otros religiosos, quienes podrán ayudarse de los indios que vinieron para lenguas. Para que los indios amen nuestra religión se les trate muy bien y amorosamente, se les darán graciosamente algunas cosas de mercaderías de rescate nuestras: i el Almirante castigue mucho a quien les trate mal." (15).

Los reyes relevaron a Bobadilla, a causa de sus excesos, por Nicolás de Ovando. Las Instrucciones reales que le dieron en Granada, el 16-9-1501 decían así:

"Debido a nuestro deseo de que los indios sean convertidos a nuestra sagrada fe católica y sus almas sean salvadas, ya que éste es el mayor bien que podemos desear para ellos, y como para que esto se logre deben ser informados de las particularidades de nuestra fe, debe usted tener gran cuidado en asegurar que los clérigos así lo informen a ellos y los instruyan con mucho amor, sin el uso de la fuerza, de tal modo que puedan ser convertidos tan rápidamente como sea posible." (16)

La Real Cédula dada en Medina del Campo el 20 de diciembre de 1503 contiene instrucciones dadas a los conquistadores. Les dice:

"Sepades que el Rey mi señor y yo, con celo que todas las personas que viven y están en las Islas, en Tierra Firme del mar Océano, fuesen cristianos y se redujesen a nuestra santa fe católica, hovimos mandado por una nuestra carta que persona ni personas algunas, de las que por nuestro mandado fuesen a las dichas Islas e Tierra Firme, no fuese osado de prender, ni cautivar a ninguna (...) para los traer a estos mis reinos, ni para les llevar a otras partes algunas, ni les fiziesen otro ningún mal, ni daño en sus personas, ni en

sus bienes, so ciertas penas, en la dicha nuestra carta contenidas, y aún por les hacer más merced, porque algunas personas hayan traído de las dichas islas algunos de los dichos indios, se los mandamos tomar, e los mandamos poner e fueron puestos en libertad, y después de todo esto fecho, por los más convencer e animar que fuesen cristianos e porque viviesen como hombres razonables, ovimos mandado que algunos de nuestros capitanes fuesen a las dichas Islas e Tierra Firme del dicho mar Océano e enviamos con ellos algunos religiosos que les predicasen e adoctrinasen en las cosas de nuestra santa fe católica."(17).

Como muestra de que los reyes ponían toda su intención y procuraban que sus disposiciones se hicieran realidad, escogemos algunas órdenes en las que se concreta la manera de llevarlas a cabo:

Real Cédula del 14 de febrero de 1509 a los oficiales de la contratación, mandándoles paguen el pasaje y mantenimiento a 40 religiosos de Sto. Domingo que pasan a las Indias:

"Yo vos mando que a los dichos quinze religiosos e otras personas légas que llevan para su servicio les hagais pagar su pasaje hasta llegar a la ysla española y los proveais de lo que oviesen menester para su mantenimiento hasta la dicha isla" (18).

Real Cédula a D. Diego Colón. dada en Tordesillas el 20-XI-1510 . El rey le manda señalar sitio donde los frailes puedan fundar monasterios:

"Los frayles dominicos que en esas partes resyden viendo el buen fruto que su santa doctrina alla haze procuran de creced el numero de los que alla ay e agora van alla otros ciertos religiosos dottos y personas de muy buena y onesta vida y conciencia y zelosos de Dios nuestro señor y muy buenos predicadores y porque alla querria hazer y fundar algunos conventos y casas de su horden yo vos encargo e mando que les señaleys muy buenos sytios y en lugares apacibles para su recogimiento donde ellos puedan hazer y fundar las dichas casas de su horden y en todo los favoreced y ayudad como su doctrina y buen fruto que con ella en esas partes hazen merescen que demos de ser en ella nuestro señor muy servido a my hareys mucho placer y servicio." (19)

Real Cédula dada en Tordesillas el 20-XI-1510 a los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla para que den a cada uno de los frailes que van a las Indias dos mantas y un jergón (20).

Real Cédula dada en Sevilla el 22 de marzo de 1511 a los oficiales de la Isla Española para que presten favor y ayuda a los frailes dominicos:

"porque los frayles dominicos que Residen en la dicha ysla quieren hazer e fundar en ella una casa de su horden y para ayuda a la hazer yo los he mandado socorrer con cierta limosna cada año por tiempo de 10 años e porque semejante obra se continue e con brevedad se acabe pues dello nuestro Señor espera ser tan servido e las animas de los fieles cristianos que en esa dicha ysla resyden tan aprovechados yo vos encargo e mando que deys a los dichos frayles todo el favor e ayuda que menester oviese para que la dicha obra con la mas brevedad que ser pudiese se acabe y en todo lo demas los aved por muy encomendados que enello me servireis." (21)

Son numerosas las disposiciones ordenando a los preladados tengan mucho cuidado en las cosas de fe y gobernación espiritual, que visiten sus diócesis, etc.; a los clérigos, que no tengan repartimientos, a los virreyes, que favorezcan a prelados, religiosos y clérigos y que se eche o castigue a los de mal ejemplo. Se ordena también que no pasen a las Indias sin haber sido examinados por los oficiales de Sevilla y a los religiosos que pasaren se les favorezca el pasaje y se les dé malotaje, que se les permita predicar y administrar los sacramentos, que vivan en pobreza, etc. Así, en agosto de 1530 se manda al provincial de la orden de San Francisco castigue a ciertos frailes que tomaron oro a unos indios y provean para que en adelante no se haga (22).

Se regulan también las costumbres morales de los indios, en especial el matrimonio y la institución familiar. Por ejemplo, se permite que las mujeres indias se puedan casar con españoles, y ellos con ellas. Así decían las leyes dadas por D. Fernando y D^a Juana en Valbuena el 19 de octubre de 1514 y en Valladolid a 5 de febrero de 1515:

"Es nuestra voluntad, dicen los Reyes, que los indios e indias tengan, como deben, entera libertad para casarse con quien quisieran, así con indios como con naturales de estos nuestros reinos, o españoles nacidos en las Indias, y que en esto no se les ponga impedimento." (23).

En otras leyes se prohíbe que los indios se casen sin tener la edad legítima, que los indios y caciques se casen con más de una mujer y vendan a las hijas para contraer matrimonio, etc.

Son múltiples las Reales Cédulas en que se prohíbe la emigración a herejes, judíos, extranjeros y nacionales sospechosos. Se favorece, en cambio, la permanencia de casados con mujer e hijos.

Hay también muchas leyes en las que se ordena que los indios vivan "en policía", sin forzarles, trabajando sus tierras y yendo vestidos. En otras, se ordena o autoriza la creación de escuelas. Así, el 4 de febrero de 1531 la Reina

informa a la Audiencia de la autorización concedida a ciertas monjas salmantinas de clausura para viajar a Méjico para instruir en la fe a los jóvenes nativos; el 17 de septiembre de 1531 apremia a Zumárraga para que vuelva a España y le aconseje respecto a la conversión de los indios; el 3 de septiembre de 1536 fomenta la creación de una escuela de educación superior en Tlatelolco en vista del interés y dotes intelectuales de los niños indígenas que estudian en los monasterios, etc. Muchas disposiciones jurídicas en torno a este tema encontramos. Baste con las dichas para hacernos una idea del estado de la cuestión en el momento en que Victoria toma cartas en el asunto. Después de él irán en aumento, sobre todo a partir de 1950, al darse curso a la creación de universidades, estudios, etc.

2.3.- Contradicciones de las leyes. Contraste con la realidad.

Hemos destacado en el apartado anterior leyes en defensa de los indios. Llama la atención que, junto a ellas, encontremos otras disposiciones jurídicas en contra y a favor de los españoles. ¿Es que la Corona se contradice?. No, es el contraste utopía-realidad, inevitable en la historia. Las leyes en defensa de los indios van a chocar con la realidad a la hora de ponerlas en práctica: la revuelta de los

encomenderos y el seguirse más males que bienes, los intereses materiales, también de la Corona, la mala información que ésta recibía..., todo ello, entre otras causas, explica el contraste entre las leyes y entre ellas y la realidad. Veamos algunos ejemplos:

Ante la labor negativa de muchos encomenderos y soldados que hacían caso omiso de las leyes de evangelizar y dar libertad a los indios, las rebeliones y los consiguientes castigos se sucedieron. Incluso los españoles llegaron a considerar rentables tales rebeliones, pues así tenían excusa para cautivar esclavos. En muchas de estas Cédulas se aprecia cada vez más el contraste entre el cuidado y respeto a los indios y las concesiones a los conquistadores, origen de atropellos. Así, en la del 15-6-1510 se ordena que sólo se admita para las Indias a los clérigos hábiles, se manda construir Iglesias y trabajar para que los indios vivan en pueblos... y junto a esto, se designan 1000 indios a las minas de oro y se concede, en repartimiento, 200 a los oficiales y alcaldes (24).

En la Real Cédula del 21-6-1511 se ordena desde Sevilla a Diego Colón, gobernador de la Española, que no se permita carguen a los indios con pesos "a costas", pues así se enflaquecen, huyen y no pueden trabajar. Manda que se castigue a los infractores (25) y para asegurar el cumplimiento de estas leyes, se crea la Audiencia de la Española en Burgos

el 5-10-1511. Sin embargo, de un mes más tarde, del 25-7-1511, es la Real Cédula que permite marcar a los indios con una señal en la pierna para saber de dónde eran y a quien pertenecían (26).

Esta cierta contradicción y ambigüedad en algunas leyes, unida a la distancia de la metrópoli, a la dificultad de su aplicación, dada la condición de los indios y a los intereses egoistas de muchos españoles, provocaron muchos abusos y consiguientes rebeliones de los indios. Ante la proliferación de estos sucesos, la Corona quedó perpleja. Sobre todo, a partir del discurso de Montesinos en 1511. Su primera reacción, al enterarse de la revuelta que había ocasionado el sermón, por fuentes contrarias a él, fue la de intentar acallar la voz de los misioneros dominicos. En la carta a Diego Colón el 12 de marzo de 1512 el rey da la razón a los encomenderos considerando los Repartimientos como conformes al derecho humano y divino y considera al P. Montesinos sin fundamento firme en teología, cánones y leyes:

"Vi así mismo el sermón que dezís que hizo un fraile dominico que se llama F. Antonio de Montesinos, y me he mucho maravillado en gran manera de decir lo que dijo, porque para decirlo ningún buen fundamento en teología, ni cánones ni leyes tenía, según dicen los letrados, y yo así me lo creo, porque cuando yo, en la señora Reina, mi mujer, que

santa gloria aya, dimos carta para que los indios sirvieran a los cristianos, como agora los sirven, mandamos juntar para ello todos los de nuestro Consejo y muchos otros letrados, teólogos y canonistas e vista la gracia y donación que nuestro Santo Padre Alejandro Sexto nos hizo (...) acordaron en presencia e con parescer del Arzobispo de Sevilla, que agora es, que se devían dar pues era conforme a derecho humano y divino." (27).

Es su ignorancia, dice el rey, lo que les puede excusar de culpa. No obstante, les prohíbe predicar sobre estas cuestiones. Es más, afirma haber hablado con su provincial, el P. G^a de Loaisa, para que les mandara rectificar o, en caso de no hacerlo, volver a España.

Por la carta parece que se consideraba justo en la Corte el trato dado a los indios por los encomenderos, pero esta conclusión no es del todo exacta pues el rey había sido mal informado. Los encomenderos, para defenderse, habían unido sus intereses a los de la Corona. Hablaban del Ius Belli, de la incapacidad de los indios, de los pecados contra la naturaleza, la infidelidad y otras causas de conquista.

Ya vimos la carta que el P. Loaisa les envió (28). Como consecuencia de ella el P. Córdoba y Montesinos regresaron a España. Montesinos habló con el rey y éste, al conocer sus

informes, exclamó, según cuenta Las Casas en su Historia de las Indias: "¿eso es posible?". El rey prometió remediarlo y se convocó la Junta de Burgos, en la que se promulgaron las famosas Leyes de 1512. En ellas se salvan los derechos fundamentales de los indios, declarando que son libres, que deben ser instruidos en la fe, que se les puede mandar trabajar, pero sin excesos, de manera que tengan tiempo de recrearse e instruirse y se les dé el salario conveniente por su trabajo...; se ordena también el suministro de alimentos, ropa, la construcción de iglesias, etc.

Ahora bien, la responsabilidad de llevar a cabo todo esto recayó sobre los encomenderos que, por lo general, no supieron hacerlo sino con gran lentitud y negligencia.

En las Leyes se considera a los indios libres, aún los encomendados, si bien se acepta como esclavos a los indios capturados en guerra, según el Ius Belli que prevalecía en Europa, y los llamados "de rescate". En resumen, no se anulan las encomiendas, como pretendían Montesinos y demás dominicos, según Las Casas, pero la idea del indio libre, como ser racional que es, prevalece. Las Casas califica estas leyes de "buenas, si en la realidad no fueran burladas". De nuevo, el contraste utopía-realidad.

No obstante, como no satisfacían del todo a dominicos como Pedro de Córdoba y, sobre todo, porque no se llevaron a

la práctica, según lo pudo comprobar éste al regresar a Las Indias, volvió a España para solicitar una revisión de las mismas. Se convocó otra nueva Junta en S. Pablo de Valladolid. Allí pusieron en duda los teólogos tomistas la misma licitud del establecimiento en la tierra, siguiendo los principios de Sto. Tomás cuando afirmaba que los infieles tienen legítimo dominio. Ponen en duda, también, que se pueda tachar de rebelión la hostilidad de los indios contra los españoles, pues quedan excusados por ignorancia invencible. Pero, por otro lado, se argüía el Título de la donación pontificia que daba derecho al rey a ocupar la tierra y se decía también que los indios eran más que infieles, pues no adoraban a un solo Dios.

Tras muchos debates y, reconocida por todos la validez del título de donación pontificia, se concluyó aprobando el Requerimiento.

El Requerimiento.

Esta fórmula proclamaba el señorío universal del Papa y del Emperador, la donación pontificia de las Indias a los Reyes de España para evangelizar y el consiguiente derecho de éstos a predicar la fe católica. En virtud de estos títulos, los indios debían reconocer al Rey de España como a su soberano. Si no lo hacían, se les amenazaba con la guerra, de la que se seguía la esclavitud y la expropiación de sus bienes:

"...Así que sus Altezas son Reyes y señores destas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación..."

"Por ende, como mejor podemos, vos rogamos y requerimos...que reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Emperador y Reyna doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y señores y Reyes destas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y consintáis y déis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho".

"Y si no lo hiciéredes y en ello dilación maliciosamente pusiéredes, certifícoos que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas las partes e maneras que pudiéremos, e vos sujetaremos al yugo e obediencia de la Iglesia e de sus Altezas, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mujeres e hijos e los haremos esclavos e como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Altezas mandaren, e vos tomaremos vuestros bienes e vos haremos todos los males y daños que pudiéremos como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen." (29).

Se trataba de un auténtico instrumento jurídico, redactado por encargo del rey y con las firmas de los

consejeros, con lo que tenía casi el valor de una Real Provisión. Debía aplicarse en presencia de testigos, intérprete, etc. Todos los aspectos jurídicos formales se tuvieron en cuenta pero no se reparó en un detalle material que hacía utópico (U.I) aquel esfuerzo de juridicidad: las diferencias culturales. El Requerimiento no partía de la realidad indiana. Legalmente, todo era perfecto; en la práctica, injusto.

La valoración histórica que se ha hecho del Requerimiento es muy variada, por lo general, negativa:

Las Casas y el mismo Gonzalo Fernández de Oviedo (que, por otra parte, lo usó) critican este procedimiento. No nos sorprende la crítica de Las Casas, pero sí de este último. Lo juzga ridículo porque ni los indios ni los mismos españoles lo entendían (30). Lo consideraba una ficción grotesca e hipócrita. De la misma opinión son pensadores contemporáneos como Bataillon, Konetzke, Gerbi, etc. Es interesante constatar cómo ya desde los primeros años levantó escándalo lo cual nos prueba que no queda justificado por la mentalidad de la época pues, por los testimonios de Oviedo, observamos el juicio irrisorio que a muchos merecía. Se discute su validez, no porque se negase la autoridad del Papa o Emperador (en negar dicha autoridad consiste la originalidad de Vitoria), sino por la imposibilidad de ser comprendido

por los indios. Como esta imposibilidad era patente a todos, el Requerimiento era una "pura farsa", como dice Konetzke.

Otros estudiosos del tema, en cambio, han intentado comprender y justificar este instrumento jurídico. Así Silvio Zavala dice que hay que tener en cuenta el ambiente teológico y moral en que se había fundado; Porras Barrenechea, aún reconociéndolo una "prueba de teoricismo" de los españoles, encuentra en él un "aliento humano"; Menéndez Pidal y Madariaga lo elogian en cuanto en él se reconoce la común humanidad de los "salvajes" y de los "europeos"... (31). Demetrio Ramos dice que el Requerimiento pone de relieve la intención de la Corona de buscar la justicia o, al menos, la tendencia general a dar primacía al orden moral que reclamaba una justificación del hecho de la conquista. Si esta intención de buscar la justicia no hubiera existido, el rey no habría necesitado de ningún requisito para haber declarado la guerra a los indios y someterlos sin más (32), como de hecho ha ocurrido muchas veces a lo largo de la historia.

De todas maneras, y para confirmar la buena intención de la Corona, hay que tener en cuenta otras disposiciones. Así, paralelamente al Requerimiento, se dieron las Instrucciones a Pedrarias Dávila del 2 de agosto de 1513, redactadas en Valladolid. Se proponía a Pedrarias, nuevo gobernador del Darién, en vez del sistema de encomiendas, el

acordar con los caciques, "por vía de paz y concierto", que los indios sirviesen a los españoles con cierto número de personas o de dinero. Esto era un modelo parecido al de los "parias" de la tradición medieval española.

En adelante, y hasta las Leyes del 42, las disposiciones regias seguirán esta línea. Siguen los repartos de indios y encomiendas, con los argumentos teórico-prácticos que los justificaban. Paralelamente, protestas, reales cédulas que tratan de corregir abusos... Se prohíben repartos de indios, se los vuelve a tolerar, etc.

El asunto de la supresión de las encomiendas.

Este asunto es uno de los ejemplos más claros en que puede apreciarse la dificultad de encarnar en la realidad una ley que idealmente se aprecia como justa. El contraste utopía-realidad es claro, obligando a la Corona a dar continuas órdenes y contraórdenes. Pero vamos a observar también la progresiva realización en el doble aspecto de la toma de conciencia y de los hechos: Desde la respuesta, que ya conocemos (33), del Rey a D. Diego Colón 20-3-1512 tras el sermón de Montesinos, hasta la Instrucción al Marqués del Valle (1523) va un abismo. Veamos algunas muestras de los progresivos pasos:

En la Capitulación que se dio a Francisco de Garay. en 1521. en Burgos se habla de la necesidad de tratar pacíficamente a los indios, se prohíbe hacer repartimientos, salvo si se niegan a la relación pacífica, por vía de comercio o contratación.

El emperador D. Carlos. en Burgos. a 6 de septiembre de 1521 y en Valladolid. a 6 de junio de 1523 prescribe la libertad de comercio a contento de las partes (34).

La Capitulación de Vázquez de Ayllón de 1523 también prohíbe los repartimientos.

En las Instrucciones al Marqués del Valle del 26-6-1523 en las que se habla de la obligación del Requerimiento y de la preferencia de la evangelización pacífica, después de recordar los males acarreados por las encomiendas en las Islas primeramente descubiertas, se dice:

"por ende, yo vos mando que a dicha tierra (Nueva España) no hagáis ni consintáis hacer repartimiento, ni depósito de los indios de ella, sino que los dejéis vivir libremente, como vuestros vasallos viven en nuestros Reinos de Castilla." (35)

Ahora bien, de nuevo vamos a apreciar el contraste con la realidad: Cuando estas Instrucciones llegaron, ya Hernán

Cortés había obrado por su cuenta, conquistando Méjico sin Requerimiento ninguno. Escribió al rey diciéndole que no estaba llevando a cabo sus Instrucciones referentes a la supresión de las encomiendas porque no era prudente por motivos económicos y otros:

"...en estas partes los españoles no tienen otros géneros de provechos, ni maneras de vivir, ni sustentarse en ellas, sino por el ayuda que de los naturales reciben y faltándoles esto, no se podrían sostener, y forzado habrían de desamparar la tierra, de que no poco daño se seguiría, así en lo que toca al servicio de Dios Nuestro Señor, cesando la conversión destas gentes, como en disminución de las reales rentas de V. M. y perderse tan gran señoría como en ellas V.M. tiene" (36).

Afirma que él, Cortés, en sus encomiendas se guardará muy mucho de maltratar a los indios pues es sabido el daño que se ha seguido en las Islas. Dice que está a favor de la perpetuidad de las encomiendas pues los dueños las cuidarían como a casa propia y sigue diciendo ventajas de tenerlas e inconvenientes de suprimirlas. En definitiva, motivos políticos, económicos y religiosos.

La opinión de Cortés fue reforzada por dominicos y franciscanos de Nueva España. Firmaron el Memorial. F. Martín de Valencia, F. Gã de Cisneros, F. Luis de Fuensalida,

F. Fco. Ximénez, F. Miguel Ruiz, F. Pedro Zambrano, F. Diego de Sotomayor, F. Gonzalo Lucero y F. Domingo de Betanzos.

Carlos V, en la Instrucción a Ponce de León, como juez de residencia, el 4-XI-1525, le decía que, dada la carta de Hernán Cortés, miraran allí, en Nueva España, la manera mejor como podría lograrse la conversión de los indios a la fe,

"...y, caso de que os pareciese y viéredes que los indios estén encomendados a los cristianos y que ésta es la mejor manera para que ellos vengan en conocimiento de nuestra santa fe católica (...) platicaréis entre vosotros si será bien que queden encomendados de la manera que agora lo están y sirven a los españoles, o si será mejor que se diesen por vasallos (...) o por vía de feudo..." (37)

Vemos cómo ahora, dos años después de la Instrucción anterior, se ve la posibilidad de mantener los repartimientos. Las soluciones aportadas por el rey tendían a armonizar la libertad del indio, las necesidades económicas de los españoles, la soberanía del rey y sus ingresos fiscales.

Se consultó a expertos, pero la difícil aplicación a la realidad la prueba el hecho de que los mismos dominicos y franciscanos aprueban las encomiendas perpetuas para Nueva

España en 1526, si bien añaden cortapisas para hacerlas humanas y tolerables (38). Era señal de que no se podía hacer otra cosa. En la Corte hubo también nuevas consultas. Por lo general, se inclinaba a aceptar las encomiendas. Por eso, en la Provisión para la Primera Audiencia de la Nueva España, el 5-4-1528 se dice abiertamente:

"Tenemos acordado que se haga repartimiento perpetuo de los dichos indios" (39).

Aunque siempre se añade que se les debe tratar como personas libres, pues lo son, y enseñarles las cosas de la fe. Junto a estas disposiciones que permiten las encomiendas están otras que únicamente se refieren al buen tratamiento de los naturales.

En resumen, el período entre el gobierno de Hernán Cortés y la Primera Audiencia de Nueva España destaca por el movimiento a favor de las encomiendas y las presiones ejercidas sobre la Corona que la obligan a permitir las. Pero los excesos de esta Primera Audiencia originaron, con el obispo Zumárraga al frente, muchas protestas, de ahí que la tendencia de la Corona a favor de las encomiendas se detenga y, a partir de 1528 surja la tendencia contraria.

De este modo, el Consejo Real, reunido en Barcelona en 1529 determina:

"Otrosí, parece que los indios no se encomienden de aquí en adelante a ninguna persona y que todas las encomiendas hechas se quiten luego (...) por la experiencia que se tiene de las grandes crueldades y excesivos trabajos..." (40).

El antiguo principio de la libertad de los naturales vuelve a ser invocado para fundar la ilegalidad de las encomiendas. La Corona envía a Méjico la Segunda Audiencia para rectificar los errores anteriores. Se piensa en una organización de señoríos, parecida a la antigua y tradicional de la metrópoli. En definitiva, se quieren quitar las encomiendas (41).

Pero más tarde volverá a prevalecer la tesis contraria, y así se sucederán las órdenes y contraórdenes. Por los años 40 las encomiendas estaban extendidas por los territorios españoles. Parecía haberse fracasado en la práctica, pero había muchos defensores de los indios y, entre ellos, consejeros de la Corona.

El tema de las conquistas

Es también un tema polémico que permite estudiar el contraste entre utopía y realidad. No entrará hasta pasado un tiempo en las leyes pues en un principio nadie se

cuestiona su licitud, dándose por válida en función de la donación pontificia. Estas "entradas", como se les llamaba, en buen derecho, deben hacerse para extender la fe y con una conducta moral recta. Como se daba por hecha su licitud no hay órdenes expresas de conquista salvo la de atacar a los caribes (1503 y 1524) que por su rebeldía y fiereza se habían hecho enemigos de la humanidad. Aparte de éstas no se ordenó ninguna otra. A partir de las Leyes de Burgos se condiciona la validez al previo Requerimiento y se insiste en la preferencia de la evangelización pacífica. Ante el escándalo provocado por la conquista de Méjico por Hernán Cortés, la Corona reacciona para evitar que esta acción se tome como precedente .

A partir de 1526 se promulgaron ordenanzas reguladoras de las conquistas. Esto significa que legalmente se acepta la conquista pero se regula. Las Ordenanzas de Granada de ese mismo año sobre el buen tratamiento de los indios, fueron un gran avance, aunque no el ideal pretendido por los dominicos. Por una parte, se intentaba justificar la conquista ante la necesidad apremiante de oro de España metida en continuas guerras y, por otra, salvar la conciencia. Por ello, las conquistas se regulaban, en última instancia, por las leyes morales (42).

De todas maneras, a pesar del esfuerzo porque prevaleciese el ideal moral, la realidad fue muy otra. Se multiplicaron las conquistas. De ahí el aumento del criticismo.

A pesar de la inspiración ética que tenían las leyes, (que pone de relieve la buena intención de la Corona), casi ninguna llegó a ponerse en práctica por diversas circunstancias. Aparentemente quedaba más claro el éxito de Cortés, que actuó por su cuenta. Como por otra parte las arcas reales estaban muy necesitadas, se justificaba para muchos el aprovecharse de los bienes y de las personas de los indios. No obstante, se ve claro el interés de la Corona por evitar maltratos y abusos.

No hay orden de conquista por parte de la Corona en los primeros momentos (los españoles iban simplemente a poblar). Después sí la habrá, como consecuencia del ataque de los indios y tomando como excusa la defensa. Entonces será cuando la Corona intente su encauzamiento y aún más, su evitación (a través del Requerimiento, eliminando consecuencias negativas, etc.) y, a partir de 1526, su regulación para hacerla compatible con los principios éticos. La Corona tuvo que hacer un gran esfuerzo para dictar leyes justas, sobre todo, teniendo en cuenta la distancia y la diversidad de informes, muchos de ellos contrarios, que llegaban.

Puesta en cuestión de las guerras de conquista.
(1530-1531): A partir de 1530 y 1531 encontramos dictámenes de teólogos juristas, franciscanos y dominicos que cuestionan la licitud de las guerras de conquista, pero se resuelven positivamente, basándose en el derecho del Papa a difundir la fe. Se puede apreciar esta tendencia en las dos series de dictámenes sobre las guerras de Nueva Galicia que contienen pareceres de Cristóbal Barrios, Julián Garcés, obispo de Tlascala, Juan de Zumárraga, obispo de Méjico y otros. Es interesante destacar el hecho de que muchos de ellos, franciscanos y dominicos, misioneros defensores de los indios, al principio de los años 30, aceptaran la licitud de las guerras de conquista pues nos permite apreciar mejor la originalidad de Vitoria. La opinión común, incluso la de misioneros defensores de los indios es la de aceptar que el Papa es Señor del orbe y se puede lícitamente conquistar bajo este título cuando los indios se oponen.

En resumen, las leyes más importantes que podemos considerar fuentes jurídicas para Vitoria fueron:

- Las Leyes de Indias de 1512 El Requerimiento que, a raíz de ellas se emite, será el título de guerra en lo sucesivo, hasta ser rebatido por F. de Vitoria.

- Las Ordenanzas de 1526 En ellas se observa que Carlos V ha tomado conciencia del problema. Si bien no prohíbe la conquista, la regula y desaprueba optando preferentemente

por la solución pacífica. En todo caso, sólo debe hacerse después de pronunciado el Requerimiento. Obliga a una restitución de los culpables a los inocentes y a que se les dé libertad.

Vitoria, en la relección De Indis, rebate por completo el Requerimiento. Su doctrina será decisiva para la elaboración, sólo tres años después de esta relección, de las Nuevas Leves de 1542, exponente de la mentalidad que Vitoria y sus discípulos habían contribuido a crear en la Corte. Se pasará de una fundamentación teocrática del derecho, a una fundamentación en el derecho natural. Lo esencial de este paso es haber reparado en que el indio es hombre y de que sus derechos, como tal, no disminuyen por ser infiel. Si es hombre, es, por tanto, ciudadano (43). Se habla del ciudadano universal (44). Dejaremos para más adelante el estudio de estas Nuevas Leyes de Indias, pues son, más que fuente, fruto de las ideas de Vitoria.

2.4 Utopía y realidad.

La Corona ha demostrado buena voluntad o, al menos, no tan mala como nos la suele presentar la leyenda negra.

Sinceramente se quiere, desde el principio, la conversión de los infieles a la fe y se legisla en pro de un trato justo y caritativo. No en vano está por medio la donación pontificia y los reyes son conscientes de sus obligaciones, no sólo por dicha donación, sino porque tienen presente el mandato evangélico de "id y predicad". Pero junto a este ideal, se mezclan otros muchos: el principal quizá, es el deseo de conseguir oro que las arcas reales, por otra parte, necesitaban, exhaustas como estaban por tantas guerras; el deseo de extender las posesiones creando un imperio universal y poderoso, etc. Compleja mezcla de intereses de las que el pueblo llano e intelectuales participaban: deseo de enriquecerse y aumentar el poder, y deseo, sincero, pero a veces equivocado en la práctica, de extender el evangelio y de defender los valores morales y religiosos (45). En definitiva: querer servir a "dos señores".

Por una parte, es sincero el celo reformador y apostólico que se desarrolla en muchos a finales del s. XV, lo cual explica también la firme decisión de convertir a los indios. De este celo participaban algunos conquistadores. Pero por otra parte, es también verdadero el deseo de enriquecerse que les movía. Según el relato de Bernal Díaz, se puede apreciar que había, incluso en las mismas personas, ambas motivaciones, a las que hay que añadir la de adquirir fama (46).

Es verdad que la Corona (la legislación, en general) actúa sometándose al dictado de la conciencia moral. Son numerosas las cartas a teólogos y juristas solicitando consejo. El hecho de cuestionarse su proceder, no persiguiendo sin más y sin escrúpulo intereses temporales, demuestra ya su buena voluntad. Hemos visto varias de las disposiciones reales antes de 1534. Predomina el deseo sincero de defensa del indio. Si a veces se permite la esclavitud o prácticas como la de marcar a los indios en las piernas, se debe, entre otras causas, a la diferente mentalidad de entonces, que aceptaba como buena la esclavitud de infieles, sobre todo si eran esclavos de guerra, y a los malos informes que llegaban a los reyes, tergiversando la realidad, calumniando a los indios y presentándoles como peores que fieras. No obstante, incluso en estos casos, hay continuas rectificaciones y añadidos suavizando el trato con la caridad.

Pero esto no excluye que en ocasiones pueda haber oscurecimiento de la inteligencia o mala fe. ¿Qué hay detrás del Requerimiento, buena voluntad o hipocresía?. Según los testimonios de Oviedo, en la interpretación de Gerbi, el Requerimiento era un acto provocador para suscitar una ofensa y, así, obtener causa justa de guerra, era una pura ficción cargada de hipocresía (47) Para otros, ya lo hemos visto, era una solución errónea pero justificable por la buena voluntad, dada la mentalidad de entonces (48).

Pero, dejando aparte los intereses subjetivos, difíciles de comprobar, hay otras causas del contraste utopía-realidad. Algo tiene que ocurrir cuando los mismos dominicos y franciscanos aprueban las encomiendas perpetuas para Nueva España en 1526 (si bien añadiendo cortapisas para hacerlas humanas y tolerables) (49). S. Zavala, en su obra La encomienda indiana demuestra cómo el Estado o los Reyes españoles intervienen cada vez más en la reglamentación de las encomiendas a la vista de que no las pueden suprimir. Son razones concretas y prácticas que la generalidad de la ley no puede preveer: los levantamientos de encomenderos, intereses, dificultades en la evangelización, etc. Siempre parece la realidad rechazar el cumplimiento de la utopía.

Por otra parte, muchas leyes justas no se ponían en práctica porque el alejamiento de la Corte permitía a los encomenderos o funcionarios reales realizar sin temor las mayores injusticias (50). Otras veces, la realidad hacía imposible su cumplimiento porque no estaba preparada para ello (simple desajuste temporal) resultándose más males que bienes.

Otras leyes no se adecuaron a la realidad no por intereses ajenos sino simplemente porque eran irrealizables en sí mismas, utópicas (U.I): porque no partían de la realidad ni podían, por ello, acomodarse a ella. Eran injustas. Es el caso del Requerimiento: Procedimiento jurídico perfectamente

legal y perfectamente injusto por desconocer la realidad indiana. La utopía (U.I), en este caso, surge al querer uniformar la realidad, reduciéndola a las categorías del mundo civilizado y cristiano de entonces. Tiende, no a transformar la sociedad sino a conservar y absolutizar un orden social caduco y relativo.

Al hilo de los hechos surgen las siguientes reflexiones: La historia está plagada de contradicciones. Observamos continuamente el choque entre la utopía y la realidad. Es fácil dictar leyes en teoría, cuando la razón, al margen de las circunstancias concretas, de las limitaciones y contingencias que éstas imponen, de la presión de sentimientos y pasiones, campa libre por el mundo de la necesidad, de la claridad y exactitud. Lo difícil, y ahí está el arte del jurista y del político, es encarnar la idea en la materia, relativizar lo absoluto, concretar lo abstracto. Esta labor, artística, sólo se consigue a golpes pacientes de cincel, desechando bocetos que se hacen inservibles, o arruinando, incluso, obras a causa de golpes excesivamente precipitados y bruscos. Las contradicciones de la historia son las contradicciones que el individuo experimenta cada día al sentir el choque entre el ser y el deber ser, la lucha entre la carne y el espíritu. No hay, por tanto, que escandalizarse. Apliquemos el método de la comprensión, siguiendo a Dilthey. Comprenderemos las razones que puede haber para, en el mismo día, dictar leyes en defensa de los indios y permitir que

sean marcados en las piernas, como si fueran animales. Comprenderemos las razones por las cuales leyes perfectamente justas no se cumplían... Comprenderemos, pero, tengamos en cuenta que comprensión no significa justificación.

Como conclusión de lo que llevamos expuesto hemos de decir:

19.- La Corona y la Legislación en general ha demostrado buena voluntad en la elaboración de las leyes. Tiene presentes los principios morales e intenta adecuarse a ellos "para seguridad de su conciencia"; para ello consulta a expertos con el fin de salir de dudas. Con todo, esto no excluye que en ocasiones pueda actuar con ideales menos nobles debido a la complejidad de intereses que le mueven.

20.- Estas leyes, elaboradas la mayoría de las veces con buena intención, no se llevan a la práctica, al menos en su totalidad, por la negligencia o la positiva negación de muchos españoles a hacerlo, al chocar con sus intereses.

30.- Otras veces las leyes no se cumplen por ser ideales y utópicas absolutamente hablando (U.I), elaboradas al margen de la realidad concreta a la que van dirigidas (sin tener en cuenta la condición de los indios, sus

características culturales o psicológicas). Por ejemplo, el Requerimiento.

49.- Para justificar su conducta, muchos españoles escriben a la Corte tergiversando los hechos. Esta confusa información que recibirá la Corona explica su indecisión al promulgar sucesivas órdenes y contraórdenes.

50.- A pesar de no cumplirse y de chocar con innumerales obstáculos para ello, se aprecia una progresiva toma de conciencia y defensa de los derechos de los indios. Es esto lo que demuestra la progresiva y lenta realización de la utopía.

60.- En este confuso ambiente de hechos y leyes se mueve Vitoria. Sopesará unos y otros y emitirá su solución: una nueva y original utopía realizable.

NOTAS A "FUENTES JURIDICAS Y POLITICAS"

(1).- "Por la autoridad de Dios omnipotente concedida a San Pedro y del Vicariato de Jesucristo que ejercemos en la tierra, con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas y los derechos y jurisdicciones y todas sus pertenencias, a vos y a vuestros herederos (...) perpetuamente, por la autoridad apostólica (...) donamos, concedemos y asignamos (...) y además, os mandamos, en virtud de santa obediencia (...) que a las tierras e islas citadas, varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a los residentes y habitantes citados en la Fe católica e inculcarles buenas costumbres, debéis destinar, poniendo en lo dicho toda la diligencia debida". Anuario de Historia del Derecho Español, 1958, pp. 799 ss.

(2).- LAS CASAS, B: Historia de las Indias. Lib. I, c. CII. (BAE, 95, 283 b).

(3).- Colección de Documentos inéditos para la Formación Social de Hispanoamérica (en adelante, CDFS). Ed. de R. KONETZKE. Madrid, CSIC, 1953. vol. 1 (1493-1592), p. 2.

(4).- KONETZKE, R: CDFS, vol I, pp. 2, 3.

(5).- LAS CASAS, B: Historia de las Indias. Lib. I, c. CLVI. (BAE, 110, 72).

(6).- Carta de BISHKO a L. HANKE, 15-12-69. Citado en L. HANKE: La humanidad es Una, Méjico, F.C.E., 1985, p. 28.

(7).- Carta de los RR. CC. a Pedro Torres. Introducción a la Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de Ultramar (en adelante, CDIU). 2ª serie publicada por la Real Academia de la Historia. Tomo nº 5, I: De los documentos legislativos. Recogidos por Antonio Mª Fabié. Madrid, 1890, p. XXII; KONETZKE: CDFS, vol. I, p. 4.

(8).- CDIU: tomo 5, I, p. 110.

(9).- Cedulario cubano, (CDIH), vol. I, p. 85; CDFS, vol. I, p. 16.

(10).- Cedulario Cubano, (CDIH), vol. I, pp. 49-52; CDFS, vol. I, p. 14.

(11).- Las Casas incluye la cláusula del testamento en Carta al Consejo de Indias del 20-1-1531. (BAE, 110, 50). Se puede ver también en CDIU: tomo 5, I, p. 92 y en VASCO DE PUGA: Provisiones, cédulas, instrucciones de S. M. ordenanzas de difuntos y audiencias para la breve expedición de los negocios y administración de justicia y gobernación de esta Nueva España y para el buen tratamiento de los indios, desde el año 1525, hasta el presente del 65. Obra impresa en Méjico por Pedro Ocharte en 1563. Ed. facsímil. Col. de incunables americanos, vol III. Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1945. fol. 5.

(12).- Cedulario cubano: pp. 141 156. CDFS, vol. I, p. 18.

- (13).- Cedulario Cubano: p. 168.
- (14).- Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias. Mandadas imprimir y publicar por Carlos II. Madrid, 1792. Edición del Consejo de la Hispanidad. Madrid, 1943. vol. 2, p. 201.
- (15).- CDIU: vol. V, p. XV. CDFS: vol. I, p. 1.
- (16).- Instrucciones reales a Nicolás de Ovando. Granada, 16-9-1501 en CDFS: vol. I, pp. 4-6.
- (17).- Cedulario Cubano: pp. 49-52. CDFS: vol. I, p. 16.
- (18).- CDIU: vol. V, I, p. 195.
- (19).- CDIU: vol. V, I, pp. 242, 243.
- (20).- CDIU: vol. V, I, p. 243.
- (21).- CDIU: vol. V, I, pp. 249, 250.
- (22).- CDIU: vol. XX: Gobernación espiritual y temporal de las Indias, recopilación de Angel Altolaquirre, pp. 107, 108.
- (23).- Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias: vol. 2, p. 190.
- (24).- Cedulario Cubano: pp. 269-274.
- (25).- Cedulario Cubano: pp. 359, 360. CDFS: vol. I, 28.
- (26).- Cedulario Cubano: p. 411.
- (27).- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de América y Oceanía (en adelante: CDIA), vol. XXXII, pp. 375, 376.
- (28).- Mensajera del Provincial de los dominicos en reprensión de los de dicha Orden que están en las Indias 16 de marzo de 1512. Cedulario Cubano: pp. 443-447. (Véase Fuentes testimoniales. Testimonios de misioneros. Nota 4).
- (29).- LAS CASAS, B: Historia de las Indias, lib. III, cap. LVII. (BAE, 96, 308).
- (30).- En 1516 Oviedo le preguntaba al Dr. Palacios Rubios (considerado indiófilo incluso por Las Casas) si la conciencia de los cristianos podía quedar tranquila una vez lanzado el Requerimiento. Recibió de él respuesta afirmativa, acompañada de risas cínicas; pero -dice Oviedo- "mucho más me pudiera yo reyr dél y de sus letras (...) si pensaba que lo que dize aquél Requerimiento lo avían de entender los indios" (Historia, XXIX, 7). Habiendo tomado parte en una escaramuza y leído el Requerimiento a los indios, le dijo a Pedrarias Dávila, jefe de la expedición: "Señor, parésceme que estos indios no quieren escuchar la

teología deste Requerimiento, ni vos tenéis quien se lo dé a entender. Mande vuestra merced guardalle hasta que tengamos algún indio destos en una jaula, para que despacio lo aprenda, e el Señor Obispo se lo dé a entender". Tras lo cual le dio el papel del Requerimiento, "y él lo tomó, con mucha risa dél e de todos los me oyeron" (Historia, XXIX, 7).

(31).- ZAVALA, Silvio: "Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz", en Memoria del Colegio Nacional, México, VI (1952), p. 159; PORRAS BARRENECHEA, R.: "El pensamiento de Vitoria en el Perú", en Mercurio Peruano, oct. de 1946, p. 475; MENENDEZ PIDAL, M.: Los españoles en la historia, B.A.-México, 1951, pp. 23-24; MADARIAGA, S.: Quadro histórico de las Indias, B.A., 1950, pp. 43, 44 y 919. Citas tomadas en GERBI, A.: La naturaleza de las Indias Nuevas (libro citado)

(32).- RAMOS, Demetrio: "El Hecho de la Conquista Americana". En La Etica en la conquista de América (CHP, 25, 45-46).

(33).- Vease supra nota 27.

(34).- Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias, p. 195.

(35).- CDFS: vol. I, pp. 74-76.

(36).- Carta de Hernán Cortés al rey (12-X-1524): Colección de documentos para la historia de Méjico. Ed. de GARCIA ICAZBALCETA. Méjico, Librería de J.M. Andrade, 1850- 1866. Ed. Porrúa, 1971. 2 vols. Vol. I, pp. 470 ss.

(37).- Acta del licenciado Marcos del Aguilar. En GARCIA ICAZBALCETA: Colección de documentos para la historia de Méjico, vol. II, p. 547.

(38).- ZAVALA, Silvio: La encomienda indiana. Madrid, 1935. pp. 51, 52.

(39).- VASCO DE PUGA.- Provisiones, cédulas, Instrucciones de S. M., fol. 7 ss.; DIEGO ENCINAS: Cedulario Indiano, vol II, p. 187. Provisión de 1528.

(40).- Versión de Bartolomé de las Casas: Octavo Remedio, razón XIX (BAE, 110, p. 115).

(41).- DIEGO ENCINAS: Cedulario Indiano vol. III, 17. Instrucción Segunda Audiencia, 1530.

(42).- El deseo del rey de descargar la conciencia es patente desde el momento en que nombra su confesor a G^a Loaysa, ex general de los dominicos y presidente del Consejo de Indias. Como dominico, G^a Loaysa participaba de la tesis de sus hermanos sobre la oposición a las conquistas, esclavitud, encomiendas, etc.

(43).- Utilizamos este término en el sentido general de individuo con derechos y deberes.

(44).- Ponencia de LUCIANO PERENA pronunciada el 9-5-89 en el Seminario La Iglesia y el racismo. Polémica en clave 92, organizado por la Cátedra V Centenario. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de CC. Políticas y sociología. Instituto León XIII.

(45).- Son los misioneros quienes tienen más claro su objetivo: la evangelización (aunque no todos). Por ello su mente está más expedita para comprender los medios más adecuados para lograrlo, sin intereses perturbadores que la oscurezcan. Por ello también, se sienten liberados de compromisos políticos o del formulismo legal anquilosado. Son revolucionarios y utópicos (U.IIa). Varios autores han destacado este enfrentamiento entre legalismo y teología: Carro, Chacón y Calvo y Dussel, entre otros. Personalmente no considero que el enfrentamiento sea absoluto. Hay muchas líneas de actuación comunes, lo que pasa que la utopía misionera es más pura, sin mezcla de tantos intereses materiales a los que el Estado, lógicamente, se ve sometido.

(46).- La conducta del propio Las Casas nos puede servir de modelo para apreciar la actitud de los españoles. Nos cuenta en su Historia de las Indias cómo se lanzó a convertir a los indios y, al mismo tiempo, nos dice que obtuvo esclavos para ponerlos a trabajar en las minas y tierras que poseía. Al año siguiente del sermón de Montesinos participó en la conquista de Cuba y recibió como recompensa, además de tierras, una encomienda. Un fraile dominico le negó los sacramentos por tener esclavos, lo cual le molestó pero no le convenció. Poco después, ese mismo año, a través de F. Pedro de Córdoba, se convirtió, renunció a la encomienda y a partir de entonces dedicaría su vida a proteger a los indios.

(47).- "La crítica de Oviedo, contrapunteada por las risotadas del Dr. Palacios Rubios (¡un indiófilo!) expresa el choque del realista sentido común con la fórmula legalista y diplomática, de la ruda simplicitas americana con el complicado racionalismo europeo" (GERBI, A.: La naturaleza de las Indias Nuevas (libro citado) pp. 404,405)

(48).- Vease nota 31.

(49).- Véase nota 38.

(50).- "Y abran en ese Real Consejo los ojos y miren por Dios y tengan por cierto que no es acá más temido ni obedecido el rey, ni se pretende más su servicio que el del turco. Y si cédulas e provisiones de su Majestad acá vienen, nunca parecen sino aquellos que son conformes a sus propios intereses". - LAS CASAS, B. (BAE, 110, 63 b).

Capítulo 3: FUENTES TEORICAS E INTELECTUALES

En este apartado vamos a analizar el papel de los intelectuales en la formación de la conciencia crítica de Francisco de Vitoria. Aludiremos fundamentalmente a las fuentes citadas por Vitoria en sus Relecciones, de las cuales tuvo conocimiento directo o indirecto. Repararemos también en otros pensadores que, sin ser citados por él, es altamente probable que conociera y pueden, por consiguiente, considerarse también fuentes de su pensamiento. Antes de pasar a hacer la relación de autores que nuestro pensador cita en sus relecciones conviene valorarlos críticamente para ver hasta qué punto son fuentes de primera o segunda mano. Distinguimos también los tipos de fuentes en orden al sistema de ideas que profesan: teoría teocrática, nominalismo y tomismo.

3.1.- Valoración crítica de las fuentes citadas por Vitoria.

Luciano Pereña, en la Introducción a la relección De Indis nos presenta las conclusiones de su pormenorizado y completo estudio de las fuentes que Vitoria cita en dicha Relección. A la detallada lista que nos ofrece remitimos (1), limitándonos a recoger en síntesis estas conclusiones.

Según Pereña, "la mayoría de las citas son simples referencias al autor y a su obra; algunas son imprecisas e inexactas; pocas veces se hace el resumen del autor citado, rara vez la cita es comentada y muy pocas veces se discute. Las fuentes teológicas y jurídicas se complementan e influyen de manera especial" (2). Una muestra de la inexactitud de las referencias la encontramos, por ejemplo, en la nota 118 de la edición crítica de *De Indis* del C.H.P., 5: donde Vitoria cita a Torquemada, debería citar a Rafael de Pornaxio.

En opinión del citado investigador, no hay que dejarse engañar por la abundancia de citas que Vitoria nos presenta. No significan que tuviera de hecho conocimiento de los libros y autores a los que hace referencia.

Selecciona tres fuentes principales entre las fuentes teológicas: Sto. Tomás, Cayetano y Silvestre Prierias. Las dos primeras le aportan el arsenal de principios en que se basa toda su doctrina, la tercera es fuente metodológica: es la fuente donde Vitoria recoge la tradición teológica y jurídica medieval. La *Summa Silvestrina*, a modo de diccionario enciclopédico, va exponiendo diversas opiniones y soluciones a distintos problemas, como se puede apreciar muy bien en la nota 103 de la relección *De Indis* de la citada edición. La mayoría de las citas bibliográficas están tomadas de dicha *Summa*.

En el terreno jurídico, que examina Vitoria con detenimiento, como si estuviera empeñado en fundamentar jurídicamente su tesis, las fuentes más importantes son Conrad Summenhart y la Summa Iuris de San Raimundo de Peñafort que, al igual de la Summa Silvestrina, le sirven para acceder a los textos y citas de derecho canónico. Respecto al derecho romano, la mayoría de las citas del Codex, Instituciones y Digesto son también inexactas. Nada nuevo aportan a la elaboración de su tesis sobre el problema indiano, salvo el texto de la 1ª ley de las Instituciones.

La mayoría de las citas de glosadores y sumistas son también de segunda mano, salvo algunas de Inocencio IV y de el Hostiense.

Por último, del filósofo tan citado, Aristóteles, tiene también un conocimiento secundario, a través de Sto. Tomás.

Centrándonos en las auténticas fuentes, Sto. Tomás y Cayetano, diremos que la fuente primigenia es aquél, siendo éste el puente por el que accede a ella.

3.2.- Clasificación de las fuentes en función de los Sistemas de ideas existentes en el tiempo de Vitoria

Francisco de Vitoria es un hombre abierto. Ni se cierra a la tradición, arrastrado por un afán innovador, ni a las ideas modernas, por apego al pasado. No rechaza ningún tipo de fuentes de antemano; de todas sabe sacar provecho y rechazar lo que considera inútil y equivocado. Ello se debe, en parte, a su personalidad, en parte, a la educación recibida en la Universidad de París, sede de todas las ideas modernas renacentistas que soplaban entonces por Europa. En los años en que Vitoria va a estudiar allí (1509 o 1510) era el lugar de encuentro de escuelas e ideas: nominalismo, humanismo renacentista y tomismo, sin olvidar el conjunto de ideas tradicionales que constituían el pensamiento comúnmente aceptado, no sólo por el pueblo, sino por gran parte de los teólogos y juristas y que podríamos llamar, generalizando, "teoría teocrática". Podemos clasificar estas diversas fuentes distinguiendo tres tendencias:

a) Absorción de lo sobrenatural en lo natural o separación radical de ambos. (Nominalismo, humanismo renacentista).

b) Absorción de lo natural en lo sobrenatural (Teoría teocrática).

c) Distinción y complementación de lo natural y lo sobrenatural. (Tomismo).

Las dos corrientes que triunfan en España son la "b" y la "c". El nominalismo apenas tendrá resonancia en nuestra patria. La teocracia contará, en cambio, con importantes defensores como Palacios Rubios, Matías de Paz, Sepúlveda, etc. El nominalismo triunfará, fundamentalmente, en Francia y la teocracia en Italia. Por las circunstancias históricas, entre otras causas, es explicable que sea así.

Vitoria tiene conciencia de estas mismas corrientes. En la universidad de París ha bebido en directo el nominalismo y de su formación tomista se encargó fundamentalmente Crockaert, que impuso la Summa Theologica como texto en sustitución a las Sentencias de Pedro Lombardo, innovación que nuestro pensador impondrá en Salamanca al hacerse cargo de su cátedra. La prueba de que le han servido de fuentes nos la da él mismo en la Relección De Potestate Ecclesiae:

"Porque algunos hay que con tanto empeño y fervor defienden al Papa que creen que los reyes y demás príncipes temporales no son sino vicarios y legados del Sumo Pontífice y como ministros de su poder, y que toda la potestad temporal se deriva del sumo Pontífice. Otros, por el contrario, tanto eximen a los príncipes de la potestad eclesiástica, que casi no dejan nada a esta potestad y quieren que todas las causas, hasta las espirituales, se lleven y terminen ante un tribunal civil.

Nosotros, en cambio, colocándonos en posición intermedia y mitigando ambas potestades, respondemos con varias tesis a la cuestión propuesta." (3)

Analicemos primero aquellas fuentes de influjo negativo en Vitoria, es decir, aquellas ante las que adopta una postura crítica. Fundamentalmente nos referimos a los principios e ideas que giran en torno a la teoría teocrática del poder. Las consideramos fuentes, no porque el pensamiento de nuestro autor fluya directamente de ellas, sino indirectamente, en cuanto que le sirven de acicate para reaccionar e innovar. Lo valioso de Vitoria surge, en parte, de la oposición a estas fuentes. Ahora bien, no se daría esta oposición si no hubiese bebido y asimilado hasta saciarse, de aquellas otras fuentes que configurarían su pensamiento: las fuentes tomistas. Unas y otras, en diferente sentido, conviene exponer, pues sin ellas el pensamiento del autor no se entendería.

a).- Absorción de lo sobrenatural en lo natural.
Nominalismo.

La Universidad de París era entonces la sede del nominalismo. Se defendía, fundamentalmente, en la escuela de Monteagudo que mantenía buenas relaciones con la de Santiago donde residían los dominicos y, entre ellos, Vitoria. Se

practicaba un nominalismo moderado, destacando por su apertura, sin estar adscritos al tomismo, como los dominicos, ni a Scoto, como los franciscanos, por espíritu de cuerpo. Esta tendencia ecléctica influyó en Vitoria y en la Escuela de Salamanca, donde se enseñaba tanto a Scoto como a Durando. Como hacían los nominalistas, Vitoria leía mucho, tanto antiguo como moderno.

Otra característica de la escuela de Monteagudo era la tendencia positiva, nada metafísica y claramente moralista y práctica. Mair, uno de los maestros más importantes, es el primero en usar la expresión "teología positiva" en contraposición a "teología escolástica". Esta misma tendencia se observa en Vitoria, inclinado hacia problemas concretos y actuales. De ahí el interés que ofrecían sus clases de teología que siempre concluían en soluciones a problemas del momento. Sus teorías se enmarcan en un lugar y tiempo determinados, por lo que no se puede decir que sean utópicas (U.I)(4).

Sin duda, en esta tendencia vitoriana influyeron los nominalistas, pero, dice García Villoslada que aunque nuestro pensador no hubiera ido a París, habría tenido esta orientación moralista y práctica porque, además de llevarlo en la sangre, eran los aires que soplaban del Renacimiento en el que se habían despertado los estudios jurídicos,

políticos y éticos y la pura metafísica iba pasando a segundo plano (5).

Las causas de esta tendencia moralista, positiva y práctica que se observa en general son varias:

- Evolución política de los Estados que provoca un auge del estudio del Derecho.
- Transformación económica que trae consigo mil problemas morales concretos.
- Humanismo renacentista, que supone una exaltación de los valores individuales y psicológicos.
- Y la propia escuela nominalista, con sus tendencias críticas, positivas e individuales.

La Universidad de París se convierte en un consultorio de problemas morales. Las publicaciones sobre estos temas aumentan a partir del s. XVI. El mismo Vitoria ayudó a Crockaert en la publicación de la II II de Sto. Tomás.

Pero Vitoria también critica el nominalismo, en especial, la tendencia a enzarzarse en disputas dialécticas inacabables, puramente formales. Su razonamiento, por el contrario, es sobrio y claro, y debidamente contrapesado con argumentos de autoridad, Sagrada Escritura, Santos Padres y teólogos.

Con todo, la crítica mayor es la dirigida contra uno de sus principios: la distinción radical de lo natural y lo sobrenatural y la tendencia a minusvalorar esto último. Esto se puede apreciar, sobre todo, en los nominalistas más extremos como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, en referencia a los poderes espiritual y temporal. Vitoria apenas los cita pero en las relecciones De potestate Ecclesiae y De potestate Papae et Concilii hay una clara crítica a sus teorías en lo que vienen a minar el poder espiritual.

No vamos a entrar en el tema tan complejo de la disputa entre ambos poderes, simplemente vamos a indicar algunos puntos que nos permitan comprender mejor la postura de Vitoria.

En el s. XIII se desencadena el conflicto que se había estado gestando siglos atrás entre el Papado y el Imperio. Estalla la lucha entre Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia. En la Encíclica Unam Sanctam del 18-11-1302, Bonifacio VIII se revela como decidido defensor del poder universal del Papa en todos los órdenes, en lo espiritual y en lo temporal. Felipe IV, en cambio, no contento con defender sus derechos en lo temporal, se consideró también señor en lo espiritual: elegía obispos entre sus palaciegos, etc. La contienda se recrudece. Los reyes se rodean de teólogos e intelectuales que apoyan sus pretensiones. Entre éstos sobresalen Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham.

Marsilio de Padua.

Escribe el Defensor Pacis para defender a Luis de Baviera frente a Juan XXII. Niega que el Papa tenga ningún poder sobre los príncipes y emperadores. Tampoco sobre la Iglesia, a no ser que sea delegado por el Concilio. Llega a anular prácticamente el poder espiritual del Papa, reduciéndole al poder temporal del Emperador.

Marsilio de Padua parte de una concepción democrática del poder aplicada a la Iglesia a la que concibe como una sociedad natural, unitaria con el Estado, donde el poder reside en el pueblo y los gobernantes son simples instrumentos de la voluntad popular. El conciliarismo tiene en estas ideas su base. El poder del Papa no es de derecho divino sino humano subordinado al poder civil. Con ello pretende restaurar en su pureza la idea aristotélica del Estado como sociedad perfecta, independiente de todo otro poder, inclusive el espiritual.

A pesar de estas ideas democráticas, Marsilio de Padua coloca todos los poderes de la sociedad civil en el Emperador, a quien considera cabeza de todos los pueblos (como en el pueblo romano). De este modo, incoherentemente, llega a adoptar una actitud claramente imperialista (quizá por servilismo hacia el emperador Luis de Baviera), subordinando todos los poderes, temporales y espirituales al del Empera-

Guillermo de Ockham.

La teoría de la doble verdad le lleva a considerar como totalmente independientes la sociedad civil y la espiritual. Una crítica que recogemos de Vitoria en De potestate Ecclesiae a Ockham y Gerson tiene que ver con este punto: "Debe evitarse, sin embargo, el error de Ockham y Gerson, que consiste en decir que el Papa no puede castigar con pena de excomunión todos los pecados, como los que son contra la ley natural, sino sólo aquéllos que van directamente contra el Evangelio." (Ed. de Urdánóz, p. 316)

Sin negar la institución divina del poder del Papa, trata de ponerle límites. Esto deben hacerlo, según él, los teólogos, cuya autoridad, reunidos en Concilio, es superior a la del Papa. Con ello se coloca entre los principales iniciadores del movimiento conciliarista. El conciliarismo es el tema de la relección De potestate Papae et Concilii. En ella menciona Vitoria a Ockham, y Gerson criticando sus teorías, juzgando las del segundo como "veneno" (Ed. de Urdánóz, p. 452) y considerando las de ambos como opuestas a la autoridad de los Pontífices (Ed. de Urdánóz, p. 483). Aunque a veces parece dudar, Vitoria se opone al conciliarismo, si bien, en línea de la corriente reformista de los conciliaristas, urge la reforma de la Iglesia y los remedios para impedir abusos. Para ello manifiesta la conveniencia de un concilio que tuviera fuerza "moral" para

obligar al Papa (7). Esto es lo que Vitoria toma del nominalismo, en lo que coincide también con el sincero afán renovador del humanismo renacentista.

Los maestros nominalistas que más influyeron en él fueron Mair y Almain, ambos moderados, a quienes, además de estimar, refutará. Nos detenemos en ellos porque tocan cuestiones de más directa relación con el problema indiano, que es el que nos ocupa.

Mair

Con toda seguridad leyó a Mair, a quien cita en sus Lecciones, y muy probablemente su libro sobre las Islas de Occidente, cuya 2ª edición fue en 1519, estando en París Vitoria. Pero seguramente no recordaba haberlo leído cuando pronunció sus relecciones De Indis pues allí dice que no ha encontrado nada escrito sobre esta materia (De Indis, II. Fin). De hecho no aparece citado.

Los parecidos entre Mair y Vitoria son los siguientes:

- Negación del poder universal del emperador y Papa y negación del poder temporal de éste.
- Afirmación del verdadero dominio de los gentiles.
- Afirmación del poder regulador y ordenador del Papa,

reconocido entre los príncipes cristianos, para encomendar a una potencia, con exclusión de otras, la protección de las misiones.

Las diferencias son las siguientes:

- Vitoria niega el derecho de ocupación y conquista para apoyar al misionero por la simple previsión de la oposición de los indios. Sólo lo acepta si, de hecho, impiden la predicación.

- Vitoria niega el derecho de conquista por barbarie. Niega el derecho a esclavizar y acepta el protectorado.

Es significativo que Sepúlveda cite a Mair en su apoyo, afirmando la coincidencia de su pensamiento:

"Congruit etiam mecum Ioannis Scoti doctrina... et Ioannis Maioris, IV Sententiarum dist. 44, q. 3, qui hanc in barbaros (indiorum) expeditionem nominatim probat." (8)

Encontramos en Mair la contradicción de que un nominalista admite, con Scoto, el derecho de la Iglesia a compeler a la fe a los paganos, bautizar a los niños contra la voluntad de los padres y a deponer a los príncipes infieles que rehúsan convertirse. No contento con esto, admite como lícita la conquista e incluso la esclavitud a causa de su barbarie natural.

Así pues, en 1510, Mair afirmaba que el Papa no era señor temporal del universo (tampoco lo era el Emperador), pero podía conferir a los príncipes cristianos la misión de conquistar por las armas los países infieles.

Es evidente que estas ideas (de un filósofo moderno) no pudieron ser fuente directa del pensamiento de Vitoria. Nos prueban, por otra parte, hasta qué punto estaban extendidas las ideas medievales y la confusión entre los planos sobrenatural y natural, pues hasta un nominalista las adopta.

Santiago Almain

Discípulo de Mair, es un nominalista moderado que coincide en muchos puntos con Sto. Tomás. Quizá el mayor punto de disensión con el tomismo fue la defensa del conciliarismo que le llevó a oponerse a Cayetano, contra quien escribe, en nombre de la universidad de París. Pero, dejando de lado este tema, vamos a centrarnos en aquellos puntos que tienen relación con los infieles.

Afirma el origen natural de la potestad civil y por eso la concede a los infieles. La potestad eclesiástica es sobrenatural y sólo Dios la pudo instituir. Niega el poder universal del Papa y del Emperador y el temporal del Papa. Por ello, niega que la potestad eclesiástica pueda castigar

a los infieles por los pecados contra la ley natural. Su poder se extiende sólo a los bautizados. Se apoya, para ello, en las palabras de S. Pablo, tan utilizadas como argumento por Vitoria y otros: "Quid enim ad nos de his qui foris sunt iudicare?". (I Cor., 5, 12)

A pesar de lo dicho, concede Almain que el Papa pueda deponer al Emperador o al Rey si se hace hereje o perseguidor de la Iglesia, pero nunca por su mal gobierno en las cosas temporales.

A pesar de no aludir directamente a la cuestión de las Indias, es indudable que se puede considerar a Almain como una de las fuentes más importantes del pensamiento de Vitoria. Este, crítico del nominalismo extremo, opuesto al tomismo, no se cierra a aceptar lo que puede compaginarse con él. Se sabe que Vitoria utilizó mucho los Moralia de Almain, publicados en 1510. De hecho, los cita en De Indis, para defender la tesis de que el pecado mortal no impide el dominio (9).

Humanismo renacentista.

Del Renacimiento aceptó la renovación del método científico y la importancia concedida a las buenas letras y a la cultura. Le influyó también el espíritu de renovación y crítica de los males de la sociedad, así como el interés por lo natural y por el hombre y la defensa de su dignidad.

Coincidió en París durante 5 años con Luis Vives. Este, en carta a Erasmo en 1527 le llamará "hombre de fama y confianza máximas entre los suyos (...), sumamente ejercitado en letras que aprendió ya desde niño; que te admira y te adora. Y siendo de ingenio profundísimo, no obstante su temperamento, es apacible y de gran mansedumbre." (10). Es claro el influjo de Erasmo quien había afirmado que todos los hombres eran iguales y que la servidumbre había sido superpuesta a la naturaleza. Juan Luis Vives afirmó que no hay nada que repela más al ánimo del hombre libre que la esclavitud.

Su simpatía hacia él se puede apreciar en la Junta de Valladolid en 1527 donde, aunque no apruebe alguna de sus afirmaciones, salva su intención. Sin duda aprendió también de este gran humanista en cuestiones de método, crítica y tendencia a lo positivo. Pero no obstante todo esto, su to mismo de base le impedía ser erasmista (11).

García Villoslada llama a Vitoria auténtico humanista en el sentido más pleno por ser restaurador de la teología y padre del derecho de gentes (12), a lo que añadiríamos que lo es, sobre todo, por ser un gran defensor del hombre.

Siguiendo a Beltrán de Heredia se puede apreciar su humanismo en tres aspectos:

- En la forma, como nos lo revela la opinión que de él tiene Vaseo. Sus amplias lecturas y el recurso a las fuentes originales, bíblicas y patrísticas, dan fe de ello.

- En el método, simplificándolo de las complicaciones dialécticas, haciendo de su doctrina algo vivo, práctico, operante. La teología vitoriana se adapta a las necesidades concretas, se humaniza, es realista.

- En el contenido, y sobre todo, en este sentido. Vitoria tomará de las nuevas ideas renacentistas la tendencia a divinizar al hombre pero - y en esto se diferencia de ellas - , sin apartarle de Dios, considerando con toda la tradición, y en comunión con el sentir de España que el hombre se humaniza plenamente sólo en relación con Dios.

Sabe armonizar perfectamente el plano natural y el sobrenatural. Rechaza el criterio naturalista, con su tendencia a las valoraciones positivas que empieza a dominarlo todo y que conduce a una exaltación absoluta del hombre y de todo lo natural.

Por todo esto, con razón dice de él el P. Guillermo Fraile: " Sin Francisco de Vitoria es imposible comprender el Renacimiento español" y " difícilmente se encontrará en su tiempo un teólogo escolástico más influido por el humanismo renacentista, así como no hay renacentista más sólidamente fundado en la teología racional." (13).

b) Absorción de lo natural en lo sobrenatural. Teoría teocrática.

Gran parte de las fuentes aludidas por Vitoria corresponden a pensadores pertenecientes a la teoría teocrática. Los iremos mencionando al hilo de sus ideas fundamentales. En síntesis, la base de esta teoría es la absorción de lo natural en lo sobrenatural (14).

Apoyándose en las doctrinas de San Agustín sobre la gracia, (doctrinas explicables en un momento concreto de lucha antipelagiana), el llamado pseudoagustinismo medieval minusvaloraba la naturaleza humana, considerando que la gracia era necesaria para toda obra buena. En el terreno jurídico y político se aceptaba la idea de que el Papa ostentaba el poder espiritual y temporal sobre todo el mundo. En definitiva, por no distinguir los órdenes natural y sobrenatural, y por absolutizar éste, aquél quedará práctica-

mente anulado o considerado como obstáculo.

Esta tendencia se va a revelar en ciertos problemas concretos. Recogemos, en síntesis, el pensamiento sobre estos problemas de algunos autores que cita Vitoria en las Relecciones. Sus citas nos permiten saber que, de hecho, son fuentes para Vitoria.

b.1.- Fuentes aludidas por Vitoria

Vamos a señalar algunas de las fuentes mencionadas por Vitoria en las Relecciones De Indis fundamentalmente, en relación con la respuesta que dan a determinados problemas centrales (15):

Soberanía universal del Papa.

Es a este aspecto político al que se suele aplicar la teoría teocrática en sentido estricto. Consiste en atribuir al Papa la soberanía universal, tanto espiritual como temporal. Tal soberanía la había proclamado en la Encíclica Unam Sanctam Bonifacio VIII. Toman el fundamento de esta teoría sus defensores en las palabras del Señor a San Pedro: "Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos y cuanto atares ..." (Mt., 17-19). Por ello, no consideran perfecta la autoridad civil, ni legítima si está fuera de la Iglesia. Tampoco valoran la justicia y bondad de los infieles en to-

dos sus actos. El Papa tiene autoridad para deponer emperadores, reyes y príncipes. No hay, después de Cristo, otra sociedad, otro orden, otra autoridad que la que emana del mismo Cristo al instituir la Iglesia.

Hay que entender esto en la mentalidad de entonces. No existía la Iglesia y el Estado como entidades separadas. "Orbis christianum" e "Imperium romanum" eran una sola cosa. La sociedad y la historia no eran más que un instrumento para implantar el Reino de Cristo.

Esa es la idea -utopía (U.II)- , sin embargo la realidad está muy lejos de reflejar este reinado de Cristo. Desde la misma creación del Sacro Romano Imperio no cesaron las luchas entre el poder civil y espiritual.

Representantes de esta postura los encontramos a lo largo de toda la E. Media. Son los que integran el llamado "agustinismo político" (cuyo parentesco con San Agustín es sólo aparente): S. Pedro Damiano, San Bernardo, Hugo de San Víctor, etc. en los siglos XI y XII; en el s. XIII, los canonistas Enrique de Segusia, (El Hostiense) citado por todos los teólogos como autoridad máxima, y sus discípulos, Guido de Baisi (El Archidiácono), Sinnibaldo de Frieschi (después Inocencio IV), Duns Scoto..., y, por último, teólogos extremos, a los que Vitoria llama inconsistentes y cuyo conocimiento es indirecto, a través, seguramente, de compendios

como la Suma Silvestrina tales como Egidio Romano y Santiago de Viterbo (ss. XIII y XIV).

Hay que señalar también la doctrina de los Papas: Gregorio VII, Gregorio IX, Inocencio III, Inocencio IV, Bonifacio VIII, etc.

En el s. XIV encontramos a Agustín Triunfo de Ancona, Guillermo Durando, Nicolás Tudeschis, (el Panormitano) , Silvestre Prierias, Bártolo de Sassoferato, Guillermo Durando, Richard Fitzralph (el Armacano), etc.; en el s. XV, San Antonino de Florencia; en el XVI, los españoles Palacios Rubios, Matías de Paz y Sepúlveda, a los cuales no citará nuestro autor, pero que, sin duda, conoce.

Veamos algunas de las alusiones que hace Vitoria a estas fuentes:

En la relección De indis, en el capítulo que demuestra la invalidez del 2º título de conquista: el poderío universal, temporal y espiritual del Papa, se refiere a Enrique Segusio, al Arzobispo de Florencia, Agustín de Ancona y Silvestre Prierias. A ellos nos remite, citando lugares concretos de sus obras:

"Ita tenet Hostiensis (in cap. quod super his, De voto) et Archiepiscopus (3ª parte, tit. 22, cap. 5) et Augustinus

Anconitatus. Idem tenet etiam Sylvester, qui multo etiam largius et benignius hanc potestatem tribuit Papae (in verbo fidelitas, 7, et in verbo Papa, 7, 10, 11 et 14, et in verbo legitimus, 4) (16).

Recogemos una síntesis que hace Vitoria del pensamiento de este último autor, seguida de la valoración que le merece:

"Dice verdaderas maravillas sobre este asunto, como que la potestad del Emperador y de todos los demás príncipes es subdelegada con relación al Papa y que depende toda ella del Papa, que Constantino donó las tierras al Papa en señal del reconocimiento del dominio temporal y que, en reciprocidad, el Papa donó a Constantino el imperio, en usufructo y compensación. Y aún más, que Constantino nada donó, sino que devolvió lo que había sido quitado al Papa. Y que si el Papa no ejerce jurisdicción temporal fuera de lo que constituye el patrimonio de la Iglesia, no es porque le falte esa potestad, sino para evitar el escándalo de los judíos y para fomentar de este modo la paz de los pueblos; y por este estilo sigue diciendo vaciedades y absurdos." (De Indis. CHP, 5, 44, 45)

Menciona También a Bártolo de Sassoferato, S. Ireneo e, incluso a Sto. Tomás, quien, aparentemente, ("videtur") favorece la tesis teocrática, si bien Vitoria aclara y pone en su sitio estas afirmaciones tomistas.

En definitiva, los argumentos, según Vitoria, que dan los defensores de la teoría para probarla se basan en la Sagrada Escritura: "Me ha sido dado todo poder en el Cielo y en la tierra", (Mt., 28, 18) luego, también le ha sido dado al Papa pues es Vicario de Cristo (17).

Conversión a la fuerza.

Es problema derivado de la anterior idea base: absorción de lo natural en lo sobrenatural. Levantará polémica en teólogos posteriores a Sto. Tomás y se recrudecerá en tiempos de Vitoria al aparecer el problema indiano.

Como defensores de esta postura Vitoria cita a Scoto (18), Paludano y Gabriel Biel (19), partidarios de bautizar a los niños, hijos de infieles, contra la voluntad de los padres, debido a la primacía del derecho divino sobre el natural. Cita también a Durando que, a pesar de ser fiel tomista, acepta la pérdida de derechos de los padres sobre sus hijos, no por ser infieles sino por ser esclavos.

Es importante destacar este tema y las soluciones dadas, porque es el punto de partida de la relección De Indis cuyo objeto, nos dice Vitoria en el Prólogo es responder a la cuestión de "si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de los padres", tema que debía

ser candente entonces pues, dice Vitoria que lo tratan "todos los doctores" al comentar el cuarto libro de las Sentencias. Plantea el tema como polémico y afirma tajantemente que tal polémica ha surgido "por los bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios" (CHP, 5, 2). El contenido de la Relección después se desviará de este tema inicial hacia la cuestión del derecho con que los bárbaros han venido en poder de los españoles, pero interesa tener en cuenta que el punto de partida es éste, un problema teológico y no jurídico ni político. El hecho de que se pase de un campo al otro con tal naturalidad indica hasta qué punto estaban unidos en la mentalidad del s. XVI.

Por otra parte, el tema sólo tiene sentido desde un planteamiento antropológico y moral. Si se pregunta si es lícito es que hay duda; y si la hay es porque se sospecha, al menos, que los infieles son personas que tienen dignidad y libertad, lo cual lleva a plantearse si esta libertad debe ser respetada aún por encima de otros bienes superiores. Esta duda, resuelta negativamente en muchos de estos doctores, será afirmación rotunda en Vitoria, como lo había sido en Sto. Tomás.

Otra cuestión es la de la licitud de las guerras de conquista por motivo de la evangelización. Como defensores de ella cita a Enrique de Segusio (el Hostiense) y Scoto. En cambio, Silvestre Prierias y, sobre todo, Biel, a pesar de

admitir el Bautismo a la fuerza de los hijos de infieles, rechazan la violencia. Biel propone el arbitraje como medio de evitar las guerras. Esta idea del arbitraje está ya en Sto. Tomás y late en la teología escolástica. Por eso extraña que no saliera antes a la luz de modo explícito. Biel afirma que para que sea justa la guerra debe ser declarada por el Superior y debe ser hecha por causa grave, es decir, por "defensio", "correctio" o "recuperatio". Además se requiere buena intención. Se pregunta también si el Papa puede declarar la guerra en defensa de la fe y de la Iglesia a lo que responde que no. El Papa manda sólo en sus súbditos. No es lícita la guerra contra los infieles que nunca han recibido la fe (20).

Hay que tener en cuenta que el mundo de los infieles era muy reducido en los siglos XIV y XV. Sólo abarcaba a los sarracenos, judíos o a los que ocupaban tierras que habían sido de cristianos. Sólo de pasada se ocupan algunos de los infieles en general o de los infieles que no han oído nunca hablar de Dios. Algunos distinguen considerando a éstos últimos exentos de culpabilidad por ignorancia invencible, otros, en cambio, consideran ampliamente la infidelidad como pecado y como causa de guerra si hay negación a recibir la fe una vez expuesta. Dentro de los defensores de la teoría teocrática caben muchas posturas, incluso la de auténticos defensores de la paz.

Ausencia de dominio.

Como según los presupuestos teocráticos, los derechos naturales tienen su fundamento en los sobrenaturales, el hombre en pecado carece de derechos. No tiene dominio, ni sobre sí ni sobre las cosas inferiores. Esta postura, así, o con mayor flexibilidad aceptada, será la que defiendan Armacano, Wiclef, los pobres de Lyon o los valdenses, Conrado, Nicolás Tudeschis, Juan Andrés, etc. Estos son los citados por Vitoria en De Indis. Acude también a las Decretales, al Corpus Iuris Civilis, al Concilio de Constanza, etc. (De Indis. CHP, 5, 15, 21 ss.)

Vitoria argumentará en contra de estas teorías afirmando que la pérdida de dominio no es de derecho natural sino humano, que los infieles son legítimos dueños de sí mismos y de sus posesiones y que el hereje, aunque legalmente pueda ser confiscado en sus bienes, queda siempre dueño en el fuero de su conciencia. Se suma, con ello, a las doctrinas de Silvestre Prierias, Adriano y Cayetano.

Con todo, no todos los que defienden la teoría teocrática tienen las mismas ideas sobre la pérdida del dominio de infieles y otros pecadores. En España los teólogos, por lo general, admiten el dominio de los indios, o al menos distinguen entre dominio de propiedad y de jurisdicción, admitiendo aquél.

b.2.- Fuentes probables no aludidas por Vitoria. Pensadores españoles.

Pasamos a hablar ahora de teólogos y juristas españoles del s. XVI, defensores de la teoría teocrática, que tratan el tema en relación directa con el problema indiano, cosa que no ocurre con los anteriores. Los teólogos y juristas a quienes nos referimos son, fundamentalmente, los que aparecen en la célebre Junta de Burgos, en la que se elaborarán las Leyes de 1512. Destacan Palacios Rubios y Matías de Paz. Menos conocidos son Bernardo de Mesa, el Licenciado Gregorio, Miguel de Salamanca, Martín Fernández de Enciso, Juan de Quevedo, Miguel de Ulcurrúm, Fernando de Loaces, etc. Según Fernández de Enciso, redactor de la Leyes de Burgos junto con Alonso del Espinar, "todos los teólogos que allí se hallaron..." estaban de acuerdo con la donación pontificia y con la licitud de la guerra. Incluso los teólogos dominicos (21). Este hecho nos permite valorar más la labor innovadora de Vitoria, quien, a pesar de no citarlos y de las diferentes soluciones que aporta al problema de las Indias, seguramente los adoptó como fuente, por la cercanía, local y temporal y porque, sin duda, tendría conocimiento de sus ideas, aunque quizá no hubiese leído sus escritos. El hecho de no citarlos hace dudar a estudiosos del tema como Urdánóz, quien recoge como prueba de ello y de la originalidad vitoriana una afirmación de Vitoria en De Indis: "Debe notarse que yo nada he visto escrito de esta cuestión ni he

asistido a ninguna disputa o consejo sobre esta materia."
(De tit. no leg. Fin. CHP, 5, 75)

En la Introducción a De Indis dice también algo que hace dudar respecto al conocimiento que tenía de los teólogos mencionados: "no sé con certeza que hayan sido llamados para discutir y definir este asunto teólogos que pudieran dignamente ser oídos sobre materia de tanta monta." (CHP, 5, 11)

Sin embargo, creemos que estos datos, por sí solos, no revelan la ausencia de conocimiento del problema indiano y de las teorías con él relacionadas. Nuestro pensador no sólo las conoce sino que las ha meditado: los dos primeros títulos de conquista que considera ilegítimos en De Indis consisten, precisamente, en los señalados en el Requerimiento. Es obligado que Vitoria tenga conocimiento de Palacios Rubios, y de los demás pues era escrupuloso en extremo a la hora de informarse bien antes de dar solución a un problema. El tema, por otra parte, era candente en la universidad y en los círculos intelectuales. Quizá la primera afirmación: "yo nada he visto escrito de esta cuestión..." se refiera sólo a la solución por él dada y no a los argumentos defendidos por otros teólogos como los que vamos a tratar ahora. Quizá con la segunda cita: "no sé con certeza que hayan sido llamados para discutir este asunto teólogos que pudieran dignamente ser oídos ..." quiera decir que

teólogos, como Matías de Paz, por ejemplo, no le parecen "dignos de ser oídos"... La duda está ahí.

Palacios Rubios

Destaca, sobre todo, por su papel en la Junta de Burgos y por haber sido el que propuso la solución del Requerimiento al problema moral suscitado por las guerras de conquista. Esta solución fue aceptada por todos como válida.

El y Matías de Paz coinciden en distinguir dominio posesorio y de jurisdicción. Es éste último el que niegan a los príncipes infieles:

"Estos señores caciques, antes de su conversión al Cristianismo, no tenían en absoluto poder alguno, ni prelación, ni jurisdicción por propio derecho, sino en virtud de un cierto consentimiento precario por parte de la Iglesia, y que tampoco lo tienen hoy, ni pueden usarlo por prohibirlo V. Magestad." (22)

Pero, si bien les niega el dominio político, les concede la libertad y demás derechos naturales, siempre y cuando no se nieguen a ser evangelizados y a aceptar al Emperador y al Papa como superiores suyos, una vez se les haya requerido. Si esto ocurre, es decir, si no aceptan someterse

al Papa y al Emperador, la guerra se les puede declarar justamente, siendo válido, entonces, lo comúnmente aceptado como tal por el Ius Belli vigente en Europa (esclavitud, etc.). A pesar de todo, propugna el trato humano para con los indios.

Mantiene una tesis muy extendida entre los defensores de la teocracia: Antes de Cristo existía sólo el puro derecho humano. Los príncipes poseían la jurisdicción de la república por designación del pueblo. Después de la Redención, todo poder viene de Cristo a través de sus vicarios. A los pueblos infieles, el poder de los gobernantes les viene por permisión de la Iglesia, al no poder ejercer su autoridad en toda la tierra, aunque de hecho tenga plena facultad para hacerlo. La Iglesia puede, por ello, arrebatárles sus príncipes (23).

Palacios Rubios se apoya en Inocencio IV, el Ostiense, Durando, Sto. Tomás (incluyendo la parte de De Regimine Principum que más tarde se atribuirá a Tolomeo de Lucca, de tendencia teocrática), Bonifacio VIII, Agustín de Ancona, etc. Entre las autoridades que cita Vitoria, los partidarios del poder temporal del Papa no son muy bien considerados por él (24).

Matías de Paz

Extraña que Vitoria no le mencione porque, además de ser dominico y haber vivido en el Colegio de San Gregorio de Valladolid y después en el de Salamanca, desde 1513 hasta 1519, en que murió, defiende a los indios, hasta el punto de que Las Casas le alaba por ello. Por otra parte, una copia de su libro De Dominio Regum Hispaniae super Indos que redactó para la Junta de Burgos de 1512, perteneció al P. Arcos, colegial de San Gregorio siendo éste quien le dio ese título. Sobre él escribió unas notas a mediados del XVI que reflejan el influjo de Vitoria. Sabiendo la íntima relación existente entre el P. Arcos y Vitoria, extraña aún más la ausencia de referencias a este libro o a su autor, máxime cuando en el libro aparece nítidamente, por primera vez, la cuestión de la ética de la conquista de las Indias (25).

Es el primer teólogo de fama de Salamanca en estudiar la cuestión indigenista en el Nuevo Mundo. Encontrándose en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, le mandó el rey Fernando el Católico que compusiera el mencionado tratado sobre la legitimidad de su dominio en las Indias y sobre la manera más justa de gobernarlas. Las Casas enjuicia positivamente este tratado considerando que critica el sistema de encomiendas, pues Matías de Paz rechaza el dominio despótico de los indios, y la encomienda es un dominio despótico (26).

De todos modos, Matías de Paz, que defiende principios claramente tomistas como la legitimidad del dominio de los príncipes infieles antes de convertirse, cae en la tesis teocrática al afirmar la soberanía universal del Papa en orden a la evangelización. No sabe interpretar la II II q. 10, a. 10 de Sto. Tomás, donde, después de reconocer al príncipe infiel como legítimo, dice que puede ser depuesto por "sentencia" de la Iglesia. Esto supone que ha tenido que preceder una culpa y un juicio. La intervención temporal del Papa sólo se justifica, pues, en virtud de sentencia condenatoria. Es la misma justificación que tiene cualquier príncipe para atacar a otro: defensa ante un agravio recibido. Matías de Paz no repara en estas distinciones de poder espiritual (que es el único que Sto. Tomás concede al Papa), y poder temporal, derivado de aquel, "mediante sentencia". Por ello, afirma, creyéndose respaldado por el Doctor Angélico, que la Iglesia puede privar de su potestad a todos los príncipes infieles por el solo delito de su infidelidad (27). Según ello, el gobierno de los pueblos dependería de la Iglesia y lo tendrían los infieles por permisión suya. Ahora bien, Matías de Paz es muy moderado. Va a establecer una serie de limitaciones a esta soberanía universal del Papa:

-Se trata sólo de un dominio de soberanía, que no alcanza a la propiedad privada. Por consiguiente, no se debe

quitar a los indios sus posesiones, ni se les debe esclavizar.

-Sólo para extender el Evangelio. Ante la dificultad de llevar a cabo la evangelización en aquellas tierras, según los informes que se manejaban en la Junta de Burgos, defiende la "necesidad de apoderarse primero de esa región o, al menos, una parte de ella, para, desde ahí, extenderse a las otras" (28). No debe utilizarse como argumento de conquista si los indios aceptan de buen grado convertirse.

-Se requiere amonestación previa.

-Si no hay tal amonestación, los indios tienen derecho a defenderse. Su guerra es justa y, por tanto, no se les puede someter a esclavitud si son vencidos.

-No se les puede esclavizar si se convierten.

-Se debe considerar a los infieles indios "como hijos y hombres libres, rescatados con la preciosísima Sangre del Redentor de todos" (29).

-Sólo con autoridad del Papa puede el rey de España tener dominio político (no despótico) sobre los indios.

-Si no se ha obrado así, "la obligación de restitución es indudable." (30).

Junto a estas limitaciones, da también una serie de concesiones a la Corona y a los conquistadores:

-El rey puede imponer a los indios servicios o contribuciones, incluso algo superiores a las de otros vasallos, con tal que sean razonables.

-Se puede hacer esclavos a los indios en caso de guerra justa, es decir: si se niegan a convertirse después de la admonición, si, convertidos, reniegan de la fe o idolatran, o si se sublevan contra la autoridad. Por ello, el castigo que se les aplica no es por causa de su infidelidad sino por estos otros crímenes.

Por tanto, Matías de Paz, quizá el máximo exponente del pensamiento teológico-jurista con relación al caso americano antes de Vitoria, legitima las guerras de conquista por la defensa de la fe en virtud de la soberanía universal de Papa, pero condena los abusos, malos tratos, robos, etc., defiende los derechos de los indios y propugna el envío de misioneros cualificados de cara a una evangelización pacífica (31).

Beltrán de Heredia presenta a Matías de Paz como precursor de Vitoria. Coinciden -dice-, salvo en dos "errores capitales" de Paz que Vitoria refutará:

- Negación del dominio de prelación entre los infieles.

- El Papa, como Vicario de Cristo, tiene jurisdicción temporal directa sobre el orbe.

Según Beltrán de Heredia, estos errores se deben al hecho de fijarse más en los canonistas que en la doctrina de Sto. Tomás y a no tener en cuenta las distinciones del cardenal Torquemada entre el poder pontificio y temporal. También advierte Heredia que los españoles escribían sobre un hecho consumado: que el Rey Católico ya había intervenido en el gobierno de las Indias, lo cual era difícil de combatir, so pena que uno se declarase anárquico (32).

De los demás teólogos españoles antes citados diremos que coinciden en admitir la legitimidad de la conquista casi todos, basándose en la soberanía universal del Papa y la consiguiente validez de la donación pontificia; algunos, como Miguel de Ulcurrúm, en el dominio universal del Emperador, ya que, según él, la Iglesia no tiene autoridad sobre los infieles.

Diremos algo de Las Casas, teólogo que no es precisamente un defensor de esta teoría, pero que creemos interesante citar aquí para apreciar hasta qué punto estaba extendida. Hasta 1540 no era extraño a la ideología del "orbis christianus". Admite la donación pontificia como título legítimo y la autoridad del Papa, como Vicario de Cristo para dar a los reyes de Castilla la soberanía de emperadores de todas las Indias occidentales. En lo que se oponía a Sepúlveda era en afirmar que tal soberanía había sido dada para la conversión pacífica de los infieles, que aquella donación no daba derecho a guerra de conquista ni privaba de su jurisdicción a los príncipes naturales ni de sus posesiones a los indios.

La tesis teocrática es, por consiguiente, la comúnmente aceptada en la España del s. XVI (33).

Con relación al tema de la evangelización armada, encontramos también muchas posturas entre los teólogos integrantes de la Junta de Burgos, desde el Licenciado Gregorio que dice que a los indios hay que tratarles con gobierno "despótico", dada su idiotez y rudeza, hasta los que abogan por el buen trato como Matías de Paz, Palacios Rubios, Bernardo de Mesa, Juan de Quevedo, Miguel de Salamanca... Este último se cuestiona los fundamentos comúnmente admitidos de conquista. Llega a afirmar que el dominio del rey de España sólo puede legitimarse por el bien de aquellos pueblos o por

la libre voluntad de ellos, y se atreve a decir que si el rey permite injusticias, como la encomienda, se convierte en un tirano, con lo cual, pierde de inmediato todo derecho de dominio.

No obstante, la idea que late en el ánimo de todos es que la guerra se legitima cuando los infieles no quieren aceptar el dominio del Papa, después de habérseles requerido. Este es el punto en que coinciden los teólogos y juristas que integran la Junta de Burgos: justifican las guerras llevadas a cabo por el rey de España en las Indias. Ya hablamos más arriba de ellos y de las limitaciones y condiciones que ponen para que la guerra sea justa.

Respecto al tema del dominio, todos, salvo el Licenciado Gregorio y algún otro defensor de la esclavitud natural, admiten el dominio de propiedad y algunos, como Matías de Paz y Miguel de Salamanca, también el dominio político, excepto en caso de choque contra el dominio de la Iglesia.

Hemos expuesto una serie de problemas y las soluciones dadas por aquellos que participan de las ideas teocráticas. No todos defienden todos los puntos ni de la misma manera, ni siquiera pertenecen a la misma Escuela. Coinciden, sí, en minusvalorar lo natural o incluso anularlo, ante lo sobrenatural, pero en otros aspectos hay posturas extremas y más moderadas, rígidas y flexibles, estrictamente lógicas y

prudentes. De las segundas son un ejemplo los teólogos españoles citados que dieron lugar a las Leyes de Indias de 1512. Es verdad que Vitoria no los cita, pero, sin duda, le van preparando el terreno. Es de destacar su esfuerzo por humanizar las leyes.

Creemos que lo expuesto basta para mostrar el pensamiento político-jurídico medieval más común del s. XVI. El descubrimiento de América nos prueba la vigencia de estos principios y será el acicate que mueva a erradicarlos definitivamente.

Decimos que el descubrimiento de América nos prueba la vigencia de estos principios medievales en pleno s. XVI (después de los ataques del nominalismo) porque nadie discutió, hasta Vitoria, la validez y alcances de la donación pontificia de Alejandro VI a los Reyes Católicos, ni la validez jurídica del Requerimiento, adoptado como solución en las Leyes de Burgos, ni la validez de otros títulos de conquista aceptados por la opinión común como legítimos y que Vitoria discutirá. Podría decirse que Las Casas hizo todo esto antes de Vitoria. Es verdad que estas críticas las encontramos en él y otros misioneros, pero en ningún caso son el estudio serio y científico que realiza nuestro pensador (34).

c).- Tomismo.- distinción y complementación de lo natural y lo sobrenatural

Vitoria es, ante todo, un teólogo escolástico. En París asimilará intensamente a Sto. Tomás, de manera que puede decirse que su sistema es tomista. Será el restaurador del tomismo en España, siguiendo la línea restauradora que se llevaba realizando en toda la Orden y en las escuelas católicas europeas y cuyos máximos exponentes son Cayetano en Italia y Crockaert en Francia (35). La fidelidad a Sto. Tomás no resta mérito a la labor innovadora de Vitoria. Es el suyo un tomismo renovado, aplicado, abierto, hasta el punto de que Báñez reprochará a los "modernos tomistas" (Vitoria, Soto, Mancio, Cano) el no seguir estrictamente a Sto. Tomás. Sin embargo, es esto precisamente lo que denota fidelidad al espíritu tomista. Sto. Tomás hubiese sido el primero en renovarse, abrirse y asimilar las nuevas tendencias, como así lo hizo en el s. XIII.

En la filosofía aristotélico-tomista debió ser iniciado por Pedro Bruselas y Crockaert (36). Estos le iniciaron también en teología, junto con Juan Fenario. Crockaert encomienda a Vitoria la impresión de la II II de Sto. Tomás, bajo su dirección. El prólogo lo hizo Vitoria y contiene un esbozo del programa que desarrollará en Salamanca. Entre otras cosas, dice que al seguir a Sto. Tomás no abdica de su libertad de opinar y que siempre es ventajoso tener un guía

sabio y experimentado, siendo Sto. Tomás el mejor. Alaba sobre todo en él el carácter positivo, es decir, el recurso frecuente a la Sagrada Escritura y el moralismo cristiano. No parece seducirle la rigurosa organización lógica, sino su sentido práctico (37). También trabajó con él en la edición de los Comentarios de Cayetano a la Suma, junto con otros discípulos.

Vamos a destacar las ideas centrales del pensamiento tomista de clara repercusión en Vitoria y, en general, en la solución del problema indiano.

c.1.- Distinción naturaleza-sobrenaturaleza.

El papel que Vitoria va a jugar entre los teólogos y juristas de su tiempo será semejante al que en su día jugó Sto. Tomás. Como él, tendrá que enfrentarse, por una parte, a una tradición teocrática que sirve de apoyo a veces a pretensiones injustas del Papado y, por otra, a las modernas ideas nominalistas (aunque se remontan al s. XIII) que pretenden inflar el poder civil, sometiendo a él el poder eclesiástico más allá de sus justos límites.

Frente a las teorías teocráticas, de signo pseudoagustinista, que anulaban lo natural, absorbiéndolo en lo sobrenatural, Sto. Tomás establece la distinción y

complementación de ambos campos. Fue en ello su decidido defensor.

El principio básico de todo su sistema es:

"Gratia non destruit naturam, sed perficit: Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit Ius humanum, quod est ex naturale ratione." (II II, q. 10, a. 10).

c.2) Lo natural

Lo natural es aquello que responde a las exigencias primordiales de su ser, es constitutivo y esencial, surge de él espontáneamente, sin necesidad de agentes extraños.

Lo natural es universal, necesario, inmutable. No permite cambios sustanciales, aunque sí, perfeccionamientos. Por ello, el hombre, antes del pecado original, tenía todo aquello que corresponde a la naturaleza humana: necesitaría alimentarse, viviría en sociedad, y obedeciendo a una autoridad, tendría pasiones, habría generación y sería por coito, etc. Todo aquello que es natural en el hombre, ni se dio ni se quitó por el pecado.

"Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum" (Summa, I P. q. 98, a.2).

Con relación a esto, he aquí lo que nos dice Vitoria en De Iure Belli:

"Ahora bien, la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito por el derecho natural, como elegantemente enseña Sto. Tomás (I II, q. 107, a. últ.)". (De Iure Belli. CHP, 6, 104. Nota I 17)

c.3) Derechos naturales

1.) El dominio.

Por su condición natural, el hombre tiene dominio sobre el resto de la naturaleza debido a su mayor perfección. El dominio se fundamenta en la inteligencia y libertad que sólo tiene el hombre y no las criaturas irracionales (38).

He aquí citas de Vitoria al respecto:

" Y se confirma la tesis con la autoridad de Sto. Tomás (I II, q. 1. a. 1), quien dice que únicamente las criaturas racionales tienen dominio sobre sus actos".(De Indis. C.H.P., 5, 27. Nota 61)

"Y como los animales no se mueven a sí mismos sino que más bien son movidos, como nota Sto. Tomás en el lugar citado (I II, 1, 1), por esta razón carecen de dominio". (De Indis. C.H.P., 5, 28. Nota 63)

Además - nos dice - según el Génesis, Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza para que gobernase todo lo creado.

El modo histórico como se va a ejercer este derecho natural, común a todos los hombres, va a ser la propiedad privada, que es de derecho de gentes.

"Sed quia secundum Ius naturale non est distinctio possessionum (...). Unde proprietatis possessionum non est contra Ius naturale, sed Iure naturali superadditur per adinventionem rationis humanae." (II II q. 66, a. 22).

La propiedad privada no es, por tanto, una "revocación" del derecho natural a la comunidad de bienes, a raíz del pecado original, como decía Scoto. No hay "revocación" para Sto. Tomás pues el pecado no destruye la naturaleza.

La consecuencia que se sigue del carácter natural del dominio es que no puede ser abolido por un motivo sobrenatural, como el pecado mortal o la infidelidad:

"Primera proposición: La infidelidad no es verdadero impedimento para ser propietario. Esta conclusión es de Sto. Tomás (II II q. 10, a. 12) " (De Indis. C.H.P., 5, 20. Nota 32)

Ahora bien, ¿Hasta dónde llega este derecho?. El hombre no tiene posesión de la naturaleza de las cosas, es Dios quien la tiene. El derecho de propiedad no se extiende ni a la vida ni a los miembros del cuerpo, propios o ajenos, ni a la libertad de conciencia de los demás, pues los derechos a la vida y la integridad física, psicológica y moral son más importantes que aquél. Tampoco se extiende a la elección del fin último pues el hombre no es dueño de su naturaleza. Pero, si no es dueño de la naturaleza, sí puede utilizarla, incluso hasta su destrucción, siempre y cuando no viole el orden natural, del que hemos dicho no es dueño (39).

2) Libertad.

Probado el carácter natural del dominio, se sigue el derecho, también natural, a la libertad.

Por fuerza de la costumbre nadie se cuestionaba la licitud de la esclavitud legal. Se aceptaba, apoyando su licitud en el Ius Gentium. Sto. Tomás no condena ni aprueba

este tipo de esclavitud, la acepta como un mal menor, como castigo a faltas cometidas (II II q. 65, a. 3). La esclavitud aplicada aprisioneros de guerra, por otra parte, la considera como una posibilidad que les permite salvar la vida y acepta esta costumbre vigente como medida, en cierto modo, humanitaria.

De todas maneras, el esclavo nunca es considerado "cosa" para Sto. Tomás. Es persona y, por tanto, tiene dignidad y dominio de sí mismo. Por ello, no tiene obligación de obedecer al amo en aquello en que no es siervo, es decir, en lo que atañe a su conciencia. Para Sto. Tomás, el esclavo es más bien un siervo que un esclavo propiamente tal. Defiende siempre su libertad de conciencia y su dignidad.

"Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini oboedire, sed solum Deo." (II II q. 104, a. 5).

Lo que sí que rechaza es la esclavitud natural. Por naturaleza nadie es esclavo. La esclavitud se introdujo por Derecho de Gentes, como mal menor y con las restricciones que hemos dicho. Sobre esto nos dice Vitoria:

"Pues como él dice (Sto. Tomás), "uno es dueño de sus actos cuando puede elegir esto o aquello" (I II, 82, a. 1, ad. 3)." (De Indis. C.H.P., 5, 27. Nota 62).

"Como dice muy bien Sto. Tomás (I, 92, a. 1, ad. 2), por derecho natural los hombres son todos libres, exceptuándose sólo los dominios paterno y marital." (De Indis. CHP, 5, 36. Nota 79).

Aunque Sto. Tomás no se manifieste tajantemente en contra, ni se rebele contra la organización social y el Ius Belli de la época (esto se dará tres siglos más tarde), sin embargo, hay en él base suficiente donde apoyarse para hacerlo. Lo harán Francisco de vitoria y sus discípulos.

2.1) Libertad de pensamiento y creencias.

En este punto, el pensamiento de Sto. Tomás se resume en esta afirmación: "Credere voluntatis est" (II II q. 68, a. 10). La distinción fe-razón no significa exclusión. Quizá lo más característico de la filosofía tomista es la armonía entre ambas. La fe nunca es irracional. No se puede imponer la fe por la fuerza. El infiel necesita ver primero razones para creer, después, es libre para hacerlo. He aquí unas citas de Sto. Tomás que Vitoria nos muestra en De Indis donde afirma que la fe debe ser razonable:

"Las cosas de la fe son conocidas y evidentes a la luz del criterio de credibilidad, pues los fieles no creerían si no vieran que deben ser creídas, bien por la evidencia de

los signos o por otra razón semejante" (CHP, 5, 62. Nota 153).

Distingue Sto. Tomás dos clases de infieles y se pregunta, en cada caso, si la infidelidad es pecado y si pueden ser forzados a abrazar la fe. Si son herejes, sí, pues se trata de hacerles cumplir la promesa que hicieron, y si no han oído hablar de Dios, no, pues, debido a su ignorancia invencible no son culpables ni deben ser obligados.

Por ello, el estado no puede obligar a nadie a convertirse, ni siquiera por las exigencias del bien común:

"Homo non ordinatur ad comunitatem politicam secundum se totum et secundum omnia. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum" (I II q. 21, a. 4)

Quedan amparados los derechos individuales que atañen a la conciencia.

Si la infidelidad no quita los derechos naturales, no quita tampoco a los padres la autoridad sobre sus hijos sin uso de razón, en el terreno de la fe y de las creencias. Son ellos quienes tienen que decidir si su hijo ha de ser o no bautizado. Los derechos de la Iglesia están limitados por los de los padres, que son de derecho natural. Esto se da, aún en el caso de que los niños estén en peligro de

condenación eterna, y en el de que los padres infieles sean esclavos, pues ya hemos visto que la esclavitud no afecta al terreno de la libertad interna y de la conciencia. La esclavitud es de derecho humano y éste no puede abolir un derecho natural.

c.4) Derecho natural y positivo.

Así define Sto. Tomás la ley natural:

"Talis participatio legis aeternae in rationale creatura lex naturalis dicitur" (I II q. 91. a.2)

Es decir, es la traducción que la razón humana hace del orden establecido por Dios. El hombre no se la da a sí mismo sino que debe acomodarse a ella. Abarca lo esencial, lo inmutable. Por eso, los preceptos de ley natural son pocos y evidentes, para que puedan ser captados por todos los hombres. Las leyes positivas son aplicaciones de la ley natural.

El derecho positivo, a su vez, lo divide en derecho de gentes y en derecho civil. Al derecho de gentes pertenecen aquellas leyes que se derivan del derecho natural, como las conclusiones de los principios. No ha surgido por la decisión de un conjunto de hombres o alguna institución,

"sed ipsa naturalis ratio ea instituit" (II II q. 57, a. 3).

Al derecho civil pertenecen aquellas determinaciones concretas, fruto de la voluntad de los gobernantes, aplicadas a la realidad de la vida.

De todas maneras, toda ley, en última instancia, deriva del derecho natural, incluso las leyes estrictamente positivas, pues vienen dadas para el buen funcionamiento de la sociedad, lo cual es exigido por la naturaleza. Por eso obligan en el fuero de la conciencia. Si en algo contrarairan estas leyes positivas a las naturales, dejarían de ser leyes y no sería obligado su cumplimiento.

La ley natural, por lo que se refiere a los primeros principios, es inmutable. Las excepciones o cambios no se producen en la ley misma sino en sus aplicaciones a una realidad determinada. En la ley positiva, pues.

c.5) Pecado-Orden natural.

El pecado no destruye la naturaleza, según Sto. Tomás. El hombre no pierde, por su causa, ninguna de sus potencias. Por ello, los infieles son tan hombres y con los mismos derechos que los cristianos. Su pecado no impide que puedan

hacer actos buenos, con bondad natural (I II q.109, a. 2) .
Sto. Tomás está lejos de los defensores de las guerras de
conquista por causa de la infidelidad.

c.6) Autoridad política

El poder político es natural. Existiría aún antes del
pecado original. Por ello es legítimo, aunque lo ostente un
príncipe infiel.

-¿Existe un poder universal temporal por naturaleza?

Si bien el poder tiene su origen en la naturaleza, la
potestad concreta es de derecho humano; está constituida por
la ley y no por la naturaleza. Si esto es así, nadie puede
tener el dominio del mundo por naturaleza.

"Y como dice también Sto. Tomás (II II, 10, 10), el
señorío y la autoridad se han introducido por el derecho
humano y, por lo tanto, no son de derecho natural" (De
Indis. C.H.P., 5, 36. Nota 80).

La conclusión que sacará Vitoria es que el Emperador no
es por naturaleza señor del mundo:

En De Indis (CHP, 5, 37. Nota 82), hablando de las dos clases de potestades, según Aristóteles, la primera de las cuales es natural y es la que se da en la familia, dice que

"La segunda es civil, porque aunque tenga su origen en la naturaleza (y en este sentido puede decirse que es de derecho natural, ya que, como dice Sto. Tomás (De Regimine Principum, libro 1, c. 1), el hombre es un animal civil), dicha potestad está constituida por la ley y no por la naturaleza".

Un poco más adelante sigue diciendo Vitoria refiriéndose a Sto. Tomás:

"Y aunque Sto. Tomás (De Regimine Principum, libro III, c. 4 y 5) parece decir que el imperio fue otorgado por Dios a los romanos, en méritos de su justicia, el amor de la patria y lo justas que eran sus leyes, no es de entender que tuviera el imperio como instituido por herencia o determinación divina" (De Indis. CHP, 5, 37. Nota 85).

Como efectivamente dice en estos lugares Sto. Tomás, obtuvieron el principado por un cierto derecho natural, debido al celo por la justicia. Con ello demuestra que el poder temporal no es de derecho divino, a pesar de la siguiente referencia a Sto. Tomás que parece afirmarlo:

"Y citan a Sto. Tomás (De Regimine Principum, libro III, c. 13) que dice que Cristo desde su nacimiento era verdadero Señor y Monarca de todo el mundo, y que Augusto, aún sin saberlo, era su vicario".

A pesar de la cita, Vitoria no considera de Sto. Tomás la doctrina de que Cristo es señor temporal del universo y que, por delegación suya, lo es el Emperador. Trae a colación esta cita para poder rebatir a continuación la tesis que en ella se apoya: el Emperador es señor del mundo, negándole el fundamento también con palabras de Sto. Tomás:

"Por donde el mismo Sto. Tomás dice allí (De Regimine Principum, III, 13) que el poder de Cristo se ordena directamente a la salvación del alma y a los bienes espirituales, aunque no se excluyen los temporales en tanto se ordenan a los espirituales. De ello claramente se desprende que no es opinión de Sto. Tomás que el Reino de Cristo sea de la misma naturaleza que el civil, sino que para los fines de la redención, tenía onmimoda potestad, también en lo temporal, pero ninguna tenía fuera de esos fines..." (De Indis. CHP, 5, 39. Nota 92).

A continuación Vitoria sigue interpretando esta cita demostrando que Sto. Tomás no entiende el reinado de Cristo como temporal y concluye:

"es pura fantasía decir que por donación de Cristo existe un Emperador y Señor del mundo".

-Distinción tomista del poder espiritual y temporal-

Son dos poderes diferentes y perfectos cada uno en su campo. La autoridad del Papa no se extiende a lo temporal y en lo espiritual se restringe al campo de los bautizados. La distinción naturaleza-sobrenaturaleza impide toda ingerencia. Pero el poder temporal es inferior al espiritual y debe estarle sometido en todo aquello que esté relacionado con lo espiritual. Sus fines son distintos pero ambos deben buscar, en último término, la unión con Dios o la santidad. El poder espiritual de manera directa y el temporal, indirectamente o, al menos, no obstaculizando aquél. Si esto ocurriese, estaría permitida la intromisión del Papa y obispos en lo temporal (II II q. 60, a. 6).

-Poder legítimo de los infieles-

Dice Sto. Tomás que el poder de los infieles que nunca han oído hablar de Dios es legítimo, por lo cual, hay que respetarlo y los súbditos cristianos están obligados a obedecer. Otra cosa es que en una sociedad ya cristiana suba al

poder un príncipe infiel. Esto no se debe permitir, como medida de precaución, pero no porque haya incompatibilidad. Pero si el príncipe está ya constituido, la conversión a la fe de los súbditos no le priva de ningún derecho, a no ser que haya otras causas que legitimen la intervención del Papa, como la defensa de los cristianos. Si se trata de príncipes apóstatas, el Papa puede deponerlos, no porque inmediatamente pierdan su autoridad, sino como sentencia de castigo a una traición:

"Infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio: eo quod dominium introductum est de Iure Gentium, quod est Ius humanum: distinctio autem fidelium est secundum Ius divinum per quem non tollitur Ius humanum (...). Ad Ecclesiam autem, non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli I Cor. V, 12: "¿Quid mihi de his qui fori sunt iudicare?". Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire" (II II q. 10, a. 5).

-Derecho de la Iglesia a intervenir en el poder temporal para defenderse.

En el a. 10 de la q. 10 señala los límites del poder espiritual del Papa y la vía y causas de sus intervenciones posibles y justas en lo temporal: el Papa puede intervenir en lo temporal y sobre los infieles, no porque tenga

autoridad sobre ellos, sino porque la tiene en lo espiritual sobre los fieles que forman la Iglesia. Sólo para defenderla puede el Papa intervenir, lo mismo que cualquier príncipe puede atacar a otro por defender a su reino si es atacado. Si lo sobrenatural no otorga derechos, tampoco los quita. En este pensamiento tomista toma apoyo Vitoria para defender la intervención de España en las Indias (2º, 3º y 4º Títulos legítimos, CHP, 5, 87-93; De temperantia, CHP, 5, 111)

c.7) Ius Belli.

Sto. Tomás afirma en la q. 40 de la II II que la guerra no es siempre pecado. Es el último recurso de la autoridad suprema para defender sus derechos. Si hubiese un tribunal superior para imponer justicia entre las naciones, la guerra no sería justa. La guerra es medio, no fin. Para que sea justa deben darse estas condiciones:

- Debe ser declarada por el Príncipe y no por particulares, que tienen ya un tribunal superior ante el que pedir justicia.

- En defensa propia, para vengar una injuria.

- Con recta intención. Es decir, con el deseo de procurar la paz.

Veamos qué dice sobre esto Vitoria, aludiendo a Sto. Tomás:

"En segundo lugar, se prueba por las razones que da Sto. Tomás (II II, 40, 1): Es lícito hacer uso de las armas y empuñar la espada contra los malhechores y los ciudadanos sediciosos del país." (De Iure Belli. CHP. 6, 105. Nota I 15).

"Porque causa de guerra justa es sólo repeler y vengar la injusticia, como queda dicho siguiendo a Sto. Tomás (II II, 40,a.1) (De Indis. CHP, 5, 84. Nota 184).

"Lo hemos probado ya antes al refutar el cuarto título; y es evidente porque nunca hay guerra justa, si no ha precedido alguna injusticia, como dice Sto. Tomás (II II, 40, a. 1)" (De Indis. CHP, 5, 89. Nota 191.

"Y en consecuencia Sto. Tomás (II II 40, 1) afirma que declarar la guerra es de la competencia del rey, de las personas públicas, pero no de los particulares. Y que la guerra sólo puede hacerse por motivos justificados y no por ansia de dañar a otros. Leed su texto. el tema es serio" (De Iure Belli. CHP, 6, 213. Nota 2).

- Evangelización armada.

¿Es lícita la guerra en defensa de la fe o para propagarla?. Sto. Tomás no toca este punto, pero puede deducirse la respuesta de otras cuestiones. Ha dejado clara su oposición a toda coacción a los infieles para forzarlos a creer. Reconoce, sin embargo, el derecho de los cristianos a utilizar las armas si los infieles les impiden la predicación (II II, q. 10, a. 9). Por esta misma causa, y por impedir la práctica de la fe, la Iglesia puede privar de su poder a los príncipes infieles. Esto lo dice a renglón seguido de haber afirmado la legitimidad del poder de los príncipes infieles.

La Iglesia puede hacer esto en virtud del derecho que tiene, como toda sociedad, a defenderse. No es que el Papa tenga poder sobre el príncipe, pero lo tiene sobre los fieles bautizados, sometidos, en lo espiritual a él.

Como hemos visto poco más arriba, en este derecho se basan los títulos legítimos 2º, 3º y 4º de De Indis.

Son legítimos los Títulos basados en la defensa de la fe, por tanto, pero no los basados en la infidelidad:

La diversidad de religión no es causa para una guerra justa. Ampliamente lo hemos demostrado en la Relección anterior. En ella impugnamos el cuarto título que podría

alegarse para apoderarse de los bárbaros, esto es, porque no quieren recibir la fe cristiana. Es opinión de Sto. Tomás (II II, 66,8), comúnmente admitida entre los doctores, y no sé de ninguno que opine lo contrario." (De Iure Belli. CHP., 6, 124. Nota 41).

"No hay más que una causa justa de guerra: la injuria recibida.

La autoridad de Agustín (libro 83 Quaestionum) constituye la primera prueba: Lo afirma con toda claridad. La misma tesis sostienen Sto. Tomás (II II, 40, 1) y todos los doctores." (De Iure Belli. CHP., 6, 127. Nota 46)

En De Indis, para probar la libertad de creencias de los indios y que no deben ser forzados a convertirse, acude a esta cita de Sto. Tomás donde afirma que la fe debe ser razonable:

"Las cosas de la fe son conocidas y evidentes a la luz del criterio de la credibilidad, pues los fieles no creerían si no vieran que deben ser creídas, bien por la evidencia de los signos o por otra razón semejante." (CHP, 5, 62. Nota 153).

"...no se puede obligar por la guerra a reconocer este dominio a los infieles, ni despojarles por tal título de sus bienes. Lo mismo opina Inocencio IV y no hay duda que ésta

es la doctrina de Sto. Tomás (II II, 66, 8) y también de Cayetano al comentar el texto de la Summa, donde dice Sto. Tomás que no se puede despojar de sus bienes a los infieles a no ser que sean súbditos de príncipes seculares y tan solo por las causas legítimas por las que los demás súbditos pueden ser privados también de sus bienes" (De Indis. CHP, 5, 52. Nota 130)

"...porque si injuriasen públicamente a Cristo, se les podría obligar con las armas a que desistieran de sus blasfemias, como dicen lo doctores y es verdad, como dice Sto. Tomás (II II, 10, 8)" (De Indis. CHP, 5, 56. Nota 137.)

Entre otras causas, la guerra contra los infieles por razón de su infidelidad no es justa porque no son culpables de ella:

"Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo.

Esta proposición está literalmente en Sto. Tomás" (II II, 10, 1) (De Indis. CHP, 5, 57. Nota 140)

"Los bárbaros, a quienes no ha llegado todavía la nueva de la fe o de la religión cristiana, se condenarán por otros pecados mortales o por la idolatría, pero no por el pecado de infidelidad, como Sto. Tomás (II II, 10, 1) enseña (...)

porque si hacen lo que es de su parte, viviendo honestamente según la ley natural, Dios proveerá y les ilustrará acerca del nombre de Cristo." (De Indis. CHP, 5, 61. Nota 151)

"Es conclusión expresa de Sto. Tomás (II II, 10, 8) cuando dice que a los infieles que nunca abrazaron la fe, como son los gentiles y los judíos, de ningún modo pueden ser coaccionados por la fuerza a convertirse." (De Indis. CHP, 5, 65. Nota 158).

Cayetano

Su fama se debe a sus Comentarios a Sto. Tomás. Jugarán un papel importante en la restauración tomista en el s. XVI y, en concreto, en España, en la Controversia de Indias, los que se refieren a la II II, q. 10 y 66 que serán muy utilizados.

No hace alusión al Nuevo Mundo, aunque seguramente tendría noticias muy directas por ser General de la Orden dominicana desde 1508 a 1518. Fue con su autorización como fueron los primeros dominicos hacia allá. Las Casas nos refiere que lo que le movió a Cayetano a escribir su Comentario a la II II q. 66 a. 8 fue precisamente el oír de labios del P. Jerónimo de Peñafiel los testimonios del P. Pedro de Córdoba. Según Las Casas, después de oír al P. Jerónimo de Peñafiel, "acordó escribir contra esta tiranía en la q. 66, a. 8 donde halló el propio lugar para la materia; el cual, en muy pocas palabras, con cierta distinción que de infieles hizo dio luz a toda la ceguedad que hasta entonces se tenía" (40). Es verosímil esta referencia de Las Casas. Por otra parte, no es de extrañar que Cayetano no mencione a los indios dada la brevedad con que escribía.

Fiel a Sto. Tomás, su doctrina recibe en él nueva luz con su comentario a la q. 66 a. 8 donde hace la distinción que adoptarán todos los teólogos de las clases de infieles:

- a) "De iure et de facto" súbditos cristianos: judíos, herejes, moros que viven en territorio cristiano. Los príncipes tienen derecho a dar las leyes que crean convenientes, incluso a favor del nombre cristiano.

- b) "De iure" pero no "de facto" : aquellos que ocupan tierras usurpadas a los cristianos. Como son, de hecho, enemigos, se les puede hacer la guerra.

- c) los que "nec de iure, nec de facto" están sometidos a príncipes cristianos. Los príncipes de estos infieles son legítimos señores. Por el hecho de ser infieles no hay justa causa de guerra. Se debe, en cambio, enviar buenos predicadores y no a quienes les roben, escandalicen y conquisten por las armas.

Otros teólogos y juristas fieles a Sto. Tomás de posible incidencia en Vitoria son Ricardo de Mediavilla, Durando (a pesar de la negación de derechos naturales a los esclavos, como ya dijimos), Guido Terreni, Paludano, Capreolo, Juan de París, Tomás de la Argentina y, sobre todo, Juan de Torquemada, español, quien, según Carro, "prepara el camino a los teólogos de Salamanca" (41).

En definitiva, se puede decir, que auténticas fuentes de Vitoria son los principios básicos del sistema tomista. Estos principios los intenta aplicar a un hecho inédito: las Indias. En la aplicación a este hecho va a desarrollar unas vías de solución al problema totalmente nuevas y en este sentido la tesis vitoriana es original, aunque intente ocultar su originalidad en el fárrago de citas que abrumba al lector. Con ellas quiere demostrar que se apoya en la tradición cristiana. Se trata de prudencia política, a la vista de las críticas que consideraban su postura como contraria a los intereses del Emperador y de las amonestaciones que el mismo Emperador le había hecho.

La tesis de Vitoria es, pues, original en su aplicación al hecho americano, aunque fundada en los principios tomistas. Es la tesis que establece los fundamentos de los derechos del indio como persona, de los pueblos y de la comunidad de todo el orbe, en virtud de los cuales, según distintos sentidos, condena y defiende la intervención española.

3.3).- Utopía y realidad.

Nominalismo, teoría teocrática y tomismo, antecedentes del pensamiento de Vitoria, eran tres formas distintas de entender la realidad. Veamos qué grado de utopía encierran.

El nominalismo que Vitoria conoce en París en la Escuela de Monteagudo a través de Mair y Almain es un nominalismo moderado. Contribuirá a darle a él y a la teología en general, una dimensión práctica, moral y jurídica, de la que carecía la teología dogmática medieval. Demasiado encerrada en especulaciones abstractas, necesitaba de orientación empírica. Lo positivo y revolucionario - por ello utópico (U.II) - del nominalismo en aquel momento fue el tomar en consideración lo concreto, es decir, partir de la realidad. En ello ayudó a Vitoria y a su utopía.

Pero hay otro aspecto del nominalismo extremo que consideramos que termina cayendo en la ideología (U.IIb). La distinción radical entre lo natural y lo sobrenatural defendida por Ockham e incluso la subordinación de lo sobrenatural a lo natural defendida por Marsilio de Padua, es un punto de partida que desfigura la realidad al absolutizar una parte de la misma (lo natural), negando otra (lo sobrenatural). La teoría de la doble verdad lleva a las contradicciones que apreciamos en Marsilio de Padua al revestir al Emperador de un poder omnímodo, casi sobrenatural, pues

puede juzgar aún en cosas espirituales. Es un ejemplo claro de cómo una utopía se convierte en distopía: Un defensor de la democracia y el conciliarismo, termina siendo un defensor del absolutismo moderno, como dice R. Labrousse. En último término, no va a ser el Emperador sino los príncipes particulares quienes vayan creciendo en poder.

En esta línea, el criterio naturalista que empieza a dominarlo todo, subordinando a él todo lo demás es la explicación del pensamiento (que considero también U.IIb) maquiavelista. Todo debe subordinarse para él a la razón de Estado, incluso la religión. Con ello se convierte -dice criticándole Pedro Ribadeneyra, antimaquiavelista español del XVI- en "falsa razón de Estado", que es "impía, diabólica y contraria a la ley natural y divina (...), destruidora de los mismos estados, que por esta razón de Estado quieren conservar." (42) Quevedo y la generación política española del s. XVII coinciden en llamar diabólica, por engañosa, esta razón de Estado maquiavélica, razón "que llamándose razón de Estado es sin razón."

La teoría teocrática tiene resonancias platónicas (43). Intenta plasmar la idea, tal cual, en la realidad y esto de una manera rígida y exacta. Se desenvuelve, desde sus presupuestos hasta las conclusiones con una gran coherencia lógica, sin tener en cuenta las contingencias de la realidad concreta, la experiencia y las circunstancias. No resulta

difícil, por ello, comprender que será absolutamente utópica, irrealizable (U.IIb).

El principio del que se parte es de fe, y, por tanto, incuestionable para un creyente: Cristo es el redentor de todo el género humano y, por consiguiente, de cada hombre y de todo el hombre, pues es unidad indivisible, en la que el fin espiritual prima. Cristo es, según esto, Rey del universo y dejó sus poderes a su Vicario, el Papa.

De este principio, incuestionable, como decíamos, para un cristiano, se van a sacar consecuencias que no dudamos calificar de erróneas. ¿A qué puede deberse?. Hemos dicho que el sistema es de gran coherencia lógica, y es verdad, pero el error está en la base: en no haber procedido a la distinción de órdenes y en no haber reparado en la categoría de relación. Se ha prescindido de toda división, reduciendo a unidad lo que en sí es diverso (orden natural y sobrenatural, poder civil y espiritual, fe y razón...). Al unificar y absolutizar lo diverso y relativo se incurre en un error, lógico y metafísico, formal y de contenido. Si este error se toma como presupuesto, las conclusiones que se derivarán de él serán también erróneas. El elevado ideal de la primacía de lo sobrenatural, al absolutizarlo y totalizarlo, anula lo natural. Se entiende, entonces, que los hombres pierdan el dominio por el pecado mortal y los infieles carezcan de derechos, así como que haya que bautizar a la fuerza a los

infieles para conseguir ese único bien, la salvación, ante el cual la libertad, don natural, apenas cuenta.

Es utópico, pues, absolutamente hablando y no realizable. Por su carácter extremo, negador de la realidad experiencial en el punto de partida y en la meta, lleva en sí el germen del fracaso en su puesta en práctica. El recurso utilizado para llevarlo a la práctica será la fuerza. Al igual que en el estado teocrático de Las Leyes descrito por Platón se castigaba duramente el ateísmo (también en la Utopía de Moro), aquí se castigará al hereje o al infiel privándole de derechos o se defenderá la evangelización armada. Es verdad que todas las posturas no son así de extremas, pero éste es el planteamiento teocrático en sentido radical (44).

Pero si es verdad que el radicalismo conduce a esto, no se puede negar tampoco lo que de positiva utopía hay, positiva utopía que encontramos también en Platón, como ya dijimos y que en este caso se debe al ideal cristiano. Utopía y positiva porque mira a lo alto y obliga al hombre a fijarse en lo realmente importante. Por ello, la validez última y realización de esta utopía -como de todas- escapa a nuestra consideración. S. Pedro Damián y S. Bernardo condenan todo lo que se afirme en nombre de la naturaleza pero, aún siendo esto erróneo, ¿quién es capaz de juzgar los

resultados cuando muchas personas al oírles se lanzaban a la santidad?

También había, decíamos, un fondo de verdad en el nominalismo que explica la permanente tendencia histórica hacia lo natural, tendencia positiva, por otra parte, que obliga a poner los pies en la tierra. Y es que el hombre, alma y cuerpo, tendente a olvidar una u otro, necesita en su desvío, la llamada, pedagógicamente exagerada, de la parte olvidada para que, recobrada, consiga ese equilibrio que es la síntesis perfecta de utopía y realidad.

Por último, el tomismo, ¿es utópico?. Ya decíamos en la Introducción que no en sentido de U.I. No confunde el ideal con realidad ni se escapa hacia aquélla renunciando a ésta. El tomismo no es filosofía soñadora, como no lo es el aristotelismo de quien deriva. La clave es el equilibrio que establece entre lo natural y lo sobrenatural, razón y fe, filosofía y teología, Iglesia y Estado, experiencia y razón. Unión sin confusión, distinción sin exclusión, he ahí la clave de la realidad, una y múltiple a la vez.

¿Es utopía transformadora y realizadora? (U.IIa) Creemos que sí, porque camina hacia el ideal, considerado, desde el futuro, como causa efectiva ya en el presente de la configuración de lo real, motor y causa final, eficiente, en cierto modo, que provocará la realización de tal idea. No

propone metas irrealizables o antinaturales, pues parte de la realidad y de la naturaleza, pero propone metas, quizá irrealizables en el momento, pero posibles en el futuro; y por esto, porque propone metas, es eficaz y transformadora.

Con todo, estas metas no serán de hecho realizadas plenamente. Es el presupuesto con el que el mismo aristotelismo ya cuenta. Múltiples factores concurrirán a ello y lo hemos podido ver a lo largo de los testimonios de soldados, misioneros..., a través de las leyes, etc. Intereses, circunstancias, diferencias culturales de todo tipo se confabulan en la historia para que el ideal no se encarne. La misma filosofía aristotélico-tomista debe tenerlos en cuenta, pues son parte de la realidad, y no teorizar al margen de ellos. Ese es el papel de la prudencia, tan característica en este sistema, puente entre dos extremos (teoría-práctica, idea-materia, utopía-realidad), prudencia de la que es modelo Francisco de Vitoria. De esta clase es su utopía.

CONCLUSION

SINTESIS DE LAS FUENTES SEÑALADAS. OPINION COMUN RESPECTO AL HECHO AMERICANO.

¿Qué conclusiones podemos sacar de todo lo que llevamos expuesto? Queríamos saber cuál era el estado de la cuestión en el momento en que Vitoria empieza a escribir, las fuentes de las que él parte. El saberlo nos permite comprender qué le mueve y qué pretende.

De las fuentes señaladas: testimonios de soldados, a favor y en contra de los indios; de misioneros, generalmente a su favor; leyes y disposiciones jurídicas vigentes; teorías de teólogos y juristas, esparcidas en el ambiente, etc., de todo ello, surge una mentalidad común de la que participa el pueblo, incluso aquellos que ni han leído una crónica, ni han conocido un misionero, ni han visto una ley escrita, ni han leído un libro.

Esta opinión común, creada por esta recepción de ideas, como por ósmosis, consiste en lo siguiente:

- Aceptación de la teoría teocrática. Nadie se cuestiona la donación pontificia, bajo el presupuesto de que el Papa está en todo su derecho (45).

- Aceptación de las guerras de conquista, una vez pasados los primeros años en que ni siquiera se cuestionan. Se aceptan como válidos los argumentos de la soberanía universal del Papa y del Emperador, la evangelización armada, la incapacidad de los indios y sus pecados contra naturam, etc.

- La licitud de la extracción del oro y de la esclavitud, para enriquecimiento de los españoles y de España.

- El deber de la evangelización de los indios, impuesto por la fe y sancionado por la donación pontificia.

- La conciencia de la Corona de que debe hacerse compatible el enriquecimiento y la conquista con el buen trato de los indios y su promoción física, moral y espiritual.

- La controversia sobre la hominidad de los indios. Las opiniones se dividen entre los que aceptan que son hombres e incluso les idealizan y los que piensan que son "monas" (46). Aún en el año 50, hay un gran partido de intelectuales que defienden la incapacidad natural de los indios y su consiguiente esclavitud. Al frente de ellos está Sepúlveda.

- La claridad de ideas y fortaleza y decisión en llevarlas a la práctica de los misioneros: comprenden enseguida que el indio es hombre con toda su dignidad y derechos, se

esfuerzan por evangelizarle respetándole y defendiéndole de toda injusticia. Esto lo hacen aún en medio de grandes dificultades y fracasos.

Hay, por tanto, en el ambiente, un variado juego de opiniones, contrarias muchas veces. De entre esta barahúnda, ya hemos destacado a Sto. Tomás como fuente teórica efectiva del pensamiento de Vitoria. Entre las fuentes testimoniales, destacan los informes de los misioneros y conquistadores que le narraron los acontecimientos de la reciente conquista del Perú y Méjico; y entre las fuentes jurídicas, la proclamación de la Sublimis Deus por el Papa Paulo III que decidirá la controversia sobre la hominidad de los indios (47).

NOTAS A FUENTES TEORICAS E INTELECTUALES.

(1).- PERENA, L.: "El texto de la Relectio de Indis". Estudio introductorio a la Relección De Indis en C.H.P., 5, p. CLXXX, ss.

(2).- PERENA, L.: "El texto de la Relectio de Indis". C.H.P., 5. p. CLXXXVIII.

(3).- VITORIA, F. de: De Potestate Ecclesiae. En Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas. Ed. de Teófilo Urdániz. Madrid, BAC, 1960. pp. 292, 293.

(4).- En este sentido, dice de él Getino: "Vitoria empezaba a acercarse al pueblo, a utilizar de la teología lo más humano, la más inteligible, lo que luego le había de dar tanta influencia y tan alto relieve en la colonización de las Indias, en los asuntos de Derecho Internacional, en la reforma de la enseñanza teológica. Vitoria se ladeaba por el lado práctico, relegando a segundo lugar las arideces en que se abroquelaba una Escuela decadente" (El Maestro Francisco de Vitoria. Madrid, 1930. p. 33).

(5).- GARCIA VILLOSLADA, Ricardo: La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, Roma, 1938. p. 122.

(6).- I De Potestate Ecclesiae, q. 1. Ed. de Urdániz, pp.246-256; II De Potestate Ecclesiae, toda la relección. Ed. de Urdániz, pp. 353-409 (Citaremos siempre por esta edición). Nos llevaría demasiado lejos profundizar en estas cuestiones y no es el objeto de la tesis. Simplemente las insinúo para apreciar, frente a las soluciones extremas, la solución moderada de Vitoria. Sobre este tema pueden verse las introducciones a las relecciones De Potestate Ecclesiae y De potestate Papae et Concilii de Urdániz en su edición de las Obras de F. de Vitoria y el libro de Venancio Carro: La teología y los teólogos-juristas españoles ante el descubrimiento de América (libros citados).

(7).- URDANOZ, T.: Introducción a la relección De Potestate Papae et Concilii en Obras de F. de Vitoria, p. 428. Sobre este punto y el posible conciliarismo de Vitoria, Urdániz nos remite con frecuencia a JUAN DE JESUS MARIA: ¿Francisco de Vitoria, conciliarista?, Ephem. Carmelitanae I (1947). Dice allí "Junto a la noble corriente doctrinal respecto a la potestad del Papa y del concilio existía la otra preocupación práctica por una reforma completa y radical de la Iglesia, sentida como una imperiosa necesidad de entonces y en diversas ocasiones frustrada por el modo de proceder de la Curia romana." (p. 106) (Urdániz, p. 411)

(8).- En LETURIA, Pedro: "Maiores y Vitoria ante la conquista de América". En Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, III. 1930, pp. 43-83.

(9).- De Indis (CHP, 5, 17. Nota 26).

(10).-En URDANOZ, T: Introducción a las Obras Completas de Francisco de Vitoria (libro citado), p. 15

(11).- Acerca del erasmismo de Vitoria hay diferentes posturas desde los que le califican de erasmista hasta los que, sin negar su influencia, descubren profundas diferencias entre ambos. Urdániz y Fraile afirman que su entusiasmo erasmista fue decreciendo con los años.

(12).- GARCIA VILLOSLADA, R: La Universidad de París durante los estudios de F. de V (libro citado) p. 350.

(13).- FRAILE, Guillermo: "Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro" en La Ciencia Tomista, 50 (1934), p. 15 y p. 17. El humanismo renacentista no supone, como tal, una negación de lo sobrenatural. El Renacimiento español es prueba de ello.

(14).- "En un pensador de la E. Media, el estado es a la Iglesia como la filosofía es a la teología y la naturaleza a la gracia" (Gilson, La filosofía en la E. Media). Cita tomada en TOUCHARD, J.: Historia de las ideas políticas, Madrid, Tecnos, 1969, 3ª ed. Ed. francesa: Presses Universitaires de France. Trad. J. Pradera. La relación es de subordinación del primero al segundo término.

(15).- En el libro La teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América (Madrid, 1944, CSIC. 2 vols.) Venancio CARRO nos expone con claridad y amplitud el pensamiento de teólogos adscritos a esta postura para apreciar mejor, por contraste, la de Vitoria y su Escuela. Relación completa y detallada de las fuentes en Relectio de Indis, Índice de Fuentes (CHP, 5, pp. 221-228).

(16).- CHP, 5, 43, 44.- Los textos citados están recogidos en esta edición del CHP, 5 en las notas correspondientes.

(17).- Sería un error suponer que la negación de lo natural es total en estos pensadores. Si a veces a lo largo del trabajo soy radical y simplista en los juicios (cayendo en aquello que critico), lo es por simplicidad didáctica, para apreciar más, con el contraste, lo que deseo destacar. La Iglesia ha considerado siempre herejía la consideración del cuerpo y lo terreno como malo. El mismo Hugo de S. Víctor, S. Bernardo y Papas que nos pudieran parecer extremos como Inocencio III e Inocencio IV tienen afirmaciones en las que Vitoria se apoya para rebatir la idea teocrática de la unidad de poderes. En ellas se aprecia su distinción entre los poderes espiritual y temporal y la validez concedida a este último. Así, por ejemplo, en De Indis, (CHP, 5, 47) nos remite a Hugo de S. Víctor ("Terrena potestas caput habet legem; spiritualis potestas habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt, et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem Summi Pontificis pertinent quae spiritualia sunt, et vitae spiritualia sunt, et vitae spirituali attributa universa"), S. Bernardo (cuya cita aludida consiste en unas palabras que dirige al Papa Eugenio: "Vuestra potestad es para los pecados, no para las posesiones terrenas" (De consideratione ad Eugenium, lib. II, c. 6, 9-11 (Patrología Latina (en adelante PL), 182, 747)) e Inocencio IV que afirma Vitoria- "confiesa no tener potestad temporal sobre el reino de Francia". De Inocencio III es una cita que nos presenta en De potestate Ecclesiae I para demostrarnos que la potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa: "No

pretendemos juzgar del feudo, cuyo fallo corresponde al mismo rey" (p. 299).

(18).- "Non solum licet, sed debet Princeps auferre parvulus a dominio parentum volentium eos aducare contra cultum Dei, qui est supremus et honestissimus Dominus et debet eos applicare cultui divino." "Item filii eorum, si bene educarentur in tertia et quarta progenie essent vere fideles." (In IV Sent. dist. 4, q. 9)

(19).- "...principibus non solum licet, sed debent auferre parvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei: dum hoc facere poterunt cum bona cautela: ne parentes cognoscentes hoc futurum: occidant parvulos suos. Probat. Nam in parvulo Deus habet maius dominium quam parentes." (Gabriel Biel: IV Sent., dist. 4, q. 2).

(20).- Hay que tener en cuenta que Biel pertenece a la escuela de Ockham.

(21).- GARCIA Y GARCIA, Antonio: "El sentido de las primeras denuncias" en La Etica en la conquista de América (CHP, 25, p. 98).

(22).- PALACIOS RUBIOS, Juan López: De las islas del mar océano, Introducción de Silvio Zavala. Trad., notas y bibliografía de A. Millares Carlo, F.C.E. México-B.A., 1954, p. 69.

(23).- PALACIOS RUBIOS, J.L: De las islas del mar océano, p. 69.

(24).- VITORIA F. de: De Potestate Ecclesiae I, pp. 294, 295.

(25).- MATIAS DE PAZ: De dominio regum Hispaniae super indos, Introd. de Silvio Zavala. Trad., notas y bibliograf. de A. Millares Carlo, F.C.E., Mexico-B.A., 1954. pp. 78, 79.

(26).- LAS CASAS: Historia de las Indias, Libro III, c. 8 (BAE, 96, p. 188). En el Memorial de Remedios para las Indias (1516). Las Casas recomienda a Cisneros la impresión de los tratados sobre el gobierno de las Indias de Palacios Rubios y Matías de Paz (BAE, 110, p. 10).

(27).- MATIAS DE PAZ: De dominio regum Hispaniae super indos, p. 245.

(28).- De dominio regum Hispaniae super indos: "Dios no concedió tal derecho a su vicario para estos fines (dominar y enriquecerse), sino sólo para la salvación de las almas", p. 247.

(29).- De dominio regum Hispaniae super indos, p. 258.

(30).- De dominio regum Hispaniae super indos, p. 255.

(31).- De dominio regum Hispaniae super indos, p. 259.

(32).- BELTRAN DE HEREDIA, Vicente: "Un precursor del maestro Vitoria, el P. Matías de Paz, O.P., y su tratado De dominio regum

Hispaniae super indos" en La Ciencia Tomista, sep., oct., 1929. XL. pp. 188, 189.

(33).- En ella se basa la R. Provisión a Francisco Pizarro para que pudiese continuar las conquistas en el Perú (8-3-1533): "De todas estas gentes Dios Nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado S. Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen, e fue cabeza de todo el linage humano, quiesque los hombres viniesen en cualquier ley, seta o creencia; y dióle todo el mundo por su Reyno e jurisdicción (...).

"Uno de los Pontífices pasados que en lugar deste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación destas islas e tierra firme del mar Océano a sus dichos Rey y Reyna e sus sucesores en estos Reynos, con todo lo que en ella ay (...). Ansí que sus Magestades son Reyes y señores destas islas e tierra firme por virtud de la dicha donación" (ENCINAS, D.: Cedulario indiano, Madrid, 1945-46, lib. IV, pp. 226-227).

Los mismos misioneros defensores de los indios aceptaban que el Papa fuese señor del orbe y que pudiese lícitamente conquistar bajo este título cuando los indios se opusiesen e incluso Vitoria, en 1534, no parece tener todavía clara la refutación de este título cuando escribe en su carta a Arcos: "nec disputo si el Emperador puede conquistar las Indias, que presupono que lo puede hacer estrictísimamente" y la guerra es "contra verdaderos vasallos del Emperador", aunque por las críticas que dice haber recibido, parece habérselo cuestionado seriamente (CHP, 5, 137-139). También esta teoría está presente en Las Casas, como hemos visto.

La pervivencia de estas ideas en el s. XVI se da no sólo en España sino también en Europa. Acudiendo a las teorías de la moderna escuela historiográfica francesa (L. Febvre, Braudel, etc.), estas ideas pertenecerían a lo que llaman "tiempos largos", que persisten por debajo de los acontecimientos. Una serie de cambios permiten hablar de una nueva Edad, la Moderna, pero permanecen en el fondo de las conciencias hábitos y mentalidad medievales. Por otra parte, la secularización del pensamiento que se considera característica moderna aparece ya en la E. Media.

(34).- Pierre CHAUNU considera a Vitoria más radical que Las Casas. Este reconoció hasta el fin de su vida el derecho del Emperador sobre las Indias. Es más práctico, pide soluciones concretas sin anular los fundamentos. Esto es lo que hace precisamente Vitoria: ataca el poder universal del Emperador y el temporal del Papa. Con este argumento se socavaba la construcción jurídica montada sobre la Bula de 1493, dándole un sentido distinto. Por todo ello, dice Chaunu, "es de una osadía asombrosa" (Conquista y explotación de nuevos mundos (S. XVI), Labor, Barcelona, 1984, 2ª ed. Trad. de Mª Angeles Ibáñez, p. 247)

(35).- De todas maneras, antes de Vitoria, mientras que en Inglaterra, Francia y Alemania tenía primacía el nominalismo, el sistema filosófico que reinaba en España en el s. XV era el tomismo. Destaca el cardenal Juan de Torquemada y F. Diego de Deza, O.P., que funda la universidad de Sevilla donde también mandará sustituir las Sentencias por la Summa. En Alcalá, el cardenal Cisneros manda que se lea en teología a Sto. Tomás, Escoto y Nominales. En S. Gregorio de Valladolid existía a

finis del XV cátedra de Sto. Tomás, regentada por Matías de Paz, entre otros. Con estos antecedentes, Vitoria introdujo en Salamanca sin dificultades la Summa en sustitución de las Sentencias desde el primer curso (1526), y fue un cambio no esporádico sino duradero pues influyó en todos los filósofos del estado del s. de oro.

(36).- Crockaert, inicialmente nominalista era, como su maestro, Mair, respetuoso con Sto. Tomás. Se orientó más hacia él al hacerse dominico reformado, con lo cual pasó al convento de Santiago, donde residía Vitoria.

(37).- GARCIA VILLOSLADA, R.: La Universidad de París durante los estudios de f. de Vitoria, p. 265.

(38).- "Lo que tiene dominio de su acto es libre en su obrar, porque libre es el que es causa de sí; y, al contrario, lo que tiene necesidad de ser actuado por otro para obrar, está sujeto a servidumbre. Luego toda criatura, exceptuada solamente la intelectual, está sujeta a servidumbre." (Contra Gentes, III, 112.)

(39).- STO. TOMAS: I P. q. 96 a. 1; II II q. 66 a. 1; Summa Contra Gentes, III, 112.

(40).- LAS CASAS: Historia de las Indias, III, 38.

(41).- CARRO, V: La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América, Salamanca, 1951. p. 319.

(42).- En USCATESCU, G.: De Maquiavelo a la razón de Estado, Madrid, 1951, p. 174. Ribadeneyra considera la doctrina de Maquiavelo no sólo como anticristiana sino como "antipolítica", contraria a la prudencia pues es contraria a lo que enseña la buena razón y la filosofía (en Uscatescu, p. 175). La subordinación de la religión a la política es afirmada claramente por Maquiavelo: "En todas partes hay ejemplos convincentes de esto, por los que puede verse cuán útil es la religión a la política" (Discorsi sopra Tito Livio, cc. 9 ss., en El príncipe, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1973, 13ª ed.).

(43).- CARRO, V: La teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América, p. 235; HOFFNER, J: La ética colonial española del s. de oro, Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1957. Trad. de F. A. Caballero, p. 8.

(44).- La complejidad del tema, diversidad de posturas, intenciones, circunstancias que pueden justificar más o menos esta postura histórica (al igual que la anterior del nominalismo) es muy grande y no quisiéramos caer en el error que criticamos de prejuzgar nada, pero como excedería del marco de la tesis, no entramos en detalles. Simplemente exponemos el esquema, conscientes de su simplicidad para ver, en contraposición, la solución vitoriana (ver nota 17). Por otra parte, la postura de la Iglesia no se identifica sin más con la de los defensores de esta teoría, al menos en algunos puntos como la evangelización armada, bautismo forzoso o negación de derechos a los infieles. Se tiende a ver a la Iglesia como negadora de lo natural y han sido los santos,

siempre bajo la aprobación de la Iglesia y canonizados por ella quienes más han luchado por su desarrollo. Por otra parte, los errores, que la razón no puede por menos de reconocer, pueden ser justificables por las circunstancias que, en su totalidad, nadie conocemos.

(45).- Véase nota (33)

(46).- Ofrecemos resumidamente algunos aspectos de la controversia: Colón, en su diario del primer viaje, describe a los indios como "nobles salvajes", gentiles, hermosos, amistosos... Según él, parecían totalmente dispuestos a aceptar el Evangelio. Los acontecimientos que siguieron pusieron de relieve que los indios no eran tan mansos como parecían. Se siguieron crueles matanzas de indios y españoles, el sometimiento de aquellos, la despoblación de la Española... Dos decenios después, en 1511, A. de Montesinos se preguntaba, "¿Acaso no son hombres estos indios?, ¿No poseen almas capaces de razonar?". Estas palabras que sorprendieron y escandalizaron a los colonizadores fueron el detonante que puso en marcha la controversia. Se siguen testimonios y valoraciones contrarias, incluso de algunos frailes misioneros y obispos. La controversia llega a los intelectuales, enfrentándoles también. En 1517 se trató el tema en la Junta de teólogos del convento de San Esteban en la que se concluyó que "Contra los que tal error y con pertinacia lo defendiesen, (el que los indios no eran hombres) se debía proceder con muerte de fuego, como contra herejes" (LAS CASAS: Historia de las Indias, III, c. 3 y 4). Pero, por otra parte, el franciscano Juan de Quevedo, gran defensor de los indios en la Junta de Burgos, declaró ante Carlos V en 1519 que los indios eran "siervos a natura". Las Casas le criticó, así como criticó también por lo mismo al Licenciado Gregorio que defendía lo mismo.

Planteada la controversia, la Corona no tiene más remedio que intervenir. Encarga en 1517 hacer una encuesta oficial en La Española a frailes jerónimos, con el fin de descubrir si los indios eran capaces de vivir bajo su propia responsabilidad y ser puestos en libertad, tal como lo pedían las Leyes de Burgos.

En 1520 Carlos V y su consejo, después de una serie de discusiones, determinaron aceptar que los indios eran hombres libres, que debían ser tratados como tales y evangelizados a través de los métodos que Cristo estableció.

A pesar de ello, se siguió discutiendo y se fueron acumulando pruebas en contra de su hominidad: El dominico Tomás Ortiz negó ante el Consejo de Indias en 1525 la aptitud de los indios para la vida política (refiriéndose probablemente a los caribes) llegando a decir que Dios nunca había creado una raza más llena de vicios.

Con relación a los aztecas, las opiniones eran muy diferentes. Por lo general, se aceptaba su capacidad, coincidiendo en ello la Corona, prelados y frailes.

Durante 1532 y 1533, el Consejo de Indias solicitó muchas y muy diversas opiniones. Proliferaban los puntos de vista. En la 1ª Junta eclesiástica en 1532, presidida por el presidente de la Real Audiencia, obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal y el obispo franciscano Juan de Zumárraga, todos dijeron que no había duda de que los nativos poseían suficiente capacidad, de que amaban apasionadamente las doctrinas de la fe... y de que resultaban capaces de efectuar todas las artes mecánicas

y agrícolas. La Junta también reconoció que el indio era un ser racional y que resultaba capaz de gobernarse a sí mismo.

A fines de 1532 o a principios de 1533 tienen lugar las sorprendentes declaraciones de Pedro Betanzos, O.P., que alarmaron tanto a algunos españoles. Parece ser que había afirmado que los indios eran incapaces de recibir la fe. Jacobo de Testera, provincial franciscano firma a la cabeza de su grupo una carta a Carlos V, el 6-5-1533 diciendo que era el demonio el que estaba intentando convencer de que los indios carecían de capacidad. Hace una descripción detallada a continuación de la civilización de los indios mostrando sus excelencias, hasta tal punto que se parece a Las Casas. Idéntica reacción encontramos en Luis de Fuensalida, Ramírez de Fuenleal, Vasco de Quiroga...hasta llegar a Vitoria que en 1534 escribe su célebre carta al P. Arcos.

En plena controversia, por tanto, encontramos a Vitoria cuando comienza decididamente a tomar partido a favor de los indios. Poco después viene a España F. Bernardino de Minaya con el encargo de acudir a Roma para obtener del Papa Paulo III la declaración de la hominidad de los indios, cosa que consiguió con la proclamación de la Sublimis Deus en 1537.

El ambiente estaba, pues, suficientemente caldeado para que Vitoria pronunciase su famosa relección De Indis (1539), decisiva para la solución de tantas cuestiones. Acerca de esta controversia puede verse el libro de HANKE, L.: La humanidad es una, Méjico, F.C.E., 1985.

(47).- PERENA, L: Estudio preliminar a De Bello contra Insulanos. (Juan de la Peña), (CHP, 9, p. 23).

ABRIR PARTE II





ABRIR PARTE I

PARTE SEGUNDA
LA UTOPIA VITORIANA

RESPUESTA VITORIANA A LA REALIDAD INDIANA

INTRODUCCION

Podemos señalar 1934 como la fecha en que abiertamente se pronuncia Vitoria acerca del problema indiano con la célebre carta al P. Arcos. "Desde este momento - dice Luciano Pereña - la conciencia crítica de Francisco de Vitoria quedó marcada." (1).

Esta carta es una defensa de los indios y una denuncia abierta a los abusos y crueldades de los españoles, tan inhumanos, dice, "que se me hiela la sangre en mentándolas". Condena sus robos, expropiaciones, matanzas, esclavitud, la muerte de Atahualpa..., en fin, niega la justicia de la guerra por hacerse contra inocentes que no habían ofendido a los españoles y atacaban sólo para defenderse de éstos. Concluye diciendo que, aún pudiendo ser justa la guerra por parte de los españoles, no lo ha sido, de hecho, por la mala intención de éstos y por los excesos cometidos. Critica también el remedio tradicional de la "composición" y señala la obligación de restituir.

La crítica de Vitoria es tan clara que es consciente del peligro que corre de ser tachado de cismático ante el Papa y enemigo del emperador. Es una crítica que se apoya en un conocimiento claro de los hechos, como hemos intentado demostrar en la primera parte. Por ello afirma Luciano

Pereña que "La crítica histórica demuestra que Francisco de Vitoria montó sus denuncias sobre pruebas objetivas. Su catálogo de acusaciones se apoya en la cruda realidad de los hechos y subyace a la carta la verdad histórica." (2)

Siguieron alusiones en clase durante los cursos 35 y 36 sobre los derechos e los indios, aunque bastante velados, y la digresión sobre las Indias en la Relección De Temperantia de 1537 que, probablemente, él mismo ocultó por temor a la Corona. No obstante, en 1539, se pronuncia de nuevo con toda claridad y valentía, dedicando una relección expresamente al tema de la Conquista de las Indias, si bien, ya en 1538 redacta un primer borrador de esta relección, conocido como el Código de Sevilla. Dicho Código y, sobre todo, la relección De Indis, suponen una respuesta elaborada, sistemática y científica al problema. Son también una denuncia: denuncia a planteamientos teóricos sin fundamento como el poder universal del Emperador o del Papa, la pérdida de derechos naturales por el pecado de infidelidad, el Ius Belli, que permitía la esclavitud, o la falta de humanidad de los indios. Todos estos argumentos, aceptados comúnmente, que defendían la justicia de la conquista, van a ser criticados por Vitoria, para lo cual sabe apoyarse en la Sagrada Escritura y en la tradición teológica y filosófica, en especial, Sto. Tomás. Su originalidad está en haber sabido aplicar los principios teóricos tomistas a este caso concreto.

A pesar de encontrarnos en los albores de la Edad Moderna con el ocaso del Imperio y el surgimiento de los estados nacionales, todavía la mentalidad estaba aferrada a la idea del dominio universal del Emperador y temporal del Papa. Nadie puso objeción a la Bula de Alejandro VI concediendo el Nuevo Mundo a los Reyes Católicos. Por eso nadie criticaba la validez del Requerimiento.

Vitoria es el primero en negar validez jurídica a estos títulos de conquista: Ni el Emperador ni el Papa son señores del orbe - dirá - , y el Papa tampoco lo es en lo temporal. El fundamento lo pondrá Vitoria en una recta concepción de los órdenes natural y sobrenatural, distinguiéndolos y complementándolos, en línea tomista.

Su respuesta no consiste sólo en la crítica o denuncia de los hechos. Argumenta posibles causas de guerra justa que podrían justificar la presencia de España en América y defiende su permanencia en aquellas tierras en pro de la obligación de evangelizar y educar que le compete por la solidaridad que une a todos los hombres y los hace prójimos y hermanos.

Su respuesta es, ante todo, una defensa de los derechos del hombre, en cuanto individuo y en cuanto ciudadano, de un Estado y de la comunidad internacional; la formulación de

Al igual que hablábamos de una triple fuente, podemos hablar también de una triple repercusión:

En los intelectuales, destacando Bartolomé de Carranza, Melchor Cano, Domingo de las Cuevas, Juan de Salinas, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias, José de Acosta, Luis de Molina, Suárez, etc. El influjo se deja sentir también en intelectuales extranjeros como Grocio, Gentile, Pufendorf a quienes, sin duda, Vitoria inspiró.

En la Iglesia, pues la siembra de ideas llevada a cabo por la escuela vitoriana fragua en la celebración de Concilios y Sínodos, publicación de libros y elaboración y puesta en práctica de proyectos pastorales para la evangelización y promoción de los indios, etc.

En la Corona, concretándose progresivamente la administración de Indias en leyes cada vez más justas y humanitarias.

La respuesta (utopía) vitoriana son, no sólo ideas sino soluciones concretas y realizables.

LA UTOPIA VITORIANA

Que el pensamiento de Vitoria parte de la realidad parece demostrado. En este apartado pretendemos demostrar que el ideal que pretende lleva al hombre y a la sociedad a su máxima realización. Es, por tanto, utopía realizable (U.IIa). Esta realización la consigue mediante la defensa armónica de los derechos del hombre y de la sociedad, que es, no sólo la propia nación, sino el orbe entero. Vamos a estudiar la defensa de estos derechos con relación a la realidad indiana. Por ello, la defensa de los derechos del hombre y de los pueblos la centramos en la defensa de los derechos del indio y de sus estados, pues lo original y básico en la solución vitoriana es establecer la igualdad entre el Nuevo Mundo y el mundo civilizado.

Tomando pie en la realidad indiana y trascendiéndola, Vitoria va a establecer los derechos de individuos y pueblos como miembros de la Comunidad universal: ésta es la gran utopía vitoriana: la armonía total de todos los pueblos en la paz, solidaridad y justicia universal.

NOTAS

- (1).- PEREÑA, L.- Carta Magna de los Indios. Col. Catedra V Centenario. director LUCIANO PEREÑA. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987. pág. 4.
- (2).- PEREÑA, L.- Carta Magna de los indios. pág. 14.
- (3).- "Estudio preliminar" a la Relectio de Indis. C.H.P.,5, LVII.

Capítulo 19: DERECHOS DEL HOMBRE.

1.1.- DEFENSA DE LOS DERECHOS DEL INDIO

Ante todo, deja muy claro Vitoria que los indios son hombres.

1.1.1.- Los indios son hombres.

Vitoria luchó por hacer patente a todos la hominidad de los indios cuando se dudaba "si eran hombres o monas" (1), considerándoles imbéciles e incapaces de gobernarse. Vitoria sentará que los indios son tan hombres como los españoles y, por tanto, capaces de salvarse o condenarse (De Indis. CHP, 5, 87) (2).

En varios lugares de las Relecciones y en otros escritos ha afirmado rotúndamente nuestro pensador que a los indios se les debe tratar de la misma manera que a los españoles y que lo que no es lícito para éstos, tampoco para aquéllos, siendo éste uno de los argumentos que más frecuentemente utiliza para condenar los abusos contra los indios (3).

La identidad de naturaleza consiste en afirmar la misma dignidad en todos los hombres o, lo que es lo mismo, la misma capacidad de dominio.

1.1.2.- Los indios tienen dominio.

El indio, como hombre que es, aparece revestido de una dignidad por la que se distingue esencialmente de los animales. Esta dignidad es entendida por Vitoria como dominio. Dedicó el primer capítulo de De Indis a demostrar que los indios son dueños, es decir, tienen dignidad y, por consiguiente, derechos.

Coloca estratégicamente este capítulo antes de dilucidar la legitimidad o ilegitimidad de los títulos de conquista porque es fundamental para ello. Si se demuestra que los indios tienen dominio o, lo que es lo mismo, son hombres, la mayor parte de los comúnmente aceptados títulos de conquista caen por su base. Veamos en qué consiste el dominio para Vitoria y los derechos que lleva anejos. De ello nos habla en los comentarios a la II II q. 62 a. 1 (De Iustitia, I, 64) (4): El dominio, nos dice, es lo mismo que el derecho y éste es "Aquello que es lícito por las leyes", es decir, lo justo. De este modo, usar algo con derecho es ser lícito usarlo, tener dominio.

Este derecho se refiere, sobre todo, a sí mismo. Tener dominio es, fundamentalmente, ser "sui iuris", es decir, tener libertad interior por la cual el hombre es dueño de sus actos. Por ello dice, apelando a Sto. Tomás (I II q. 1 a. 1 y 2; q. 6 a. 2. Contra Gentes, 110) que sólo las criaturas

racionales pueden tenerlo pues sólo ellas son dueñas de sus actos al poder elegir esto o lo otro (De Indis. CHP, 5, 27).

De aquí se deriva el dominio que el hombre tiene sobre su vida y sus miembros, su fama y su honor y sobre los bienes materiales (De Iustitia, 108, 109, 110). El dominio es, por tanto, fuente de derechos.

Vitoria analiza las tres razones que, en síntesis, pueden alegarse en contra del dominio de los indios: que son pecadores, que son infieles y que son amentes e idiotas. (De Indis I, 1, 1. CHP, 5, 14) Las dos primeras son las mantenidas por la teoría teocrática: el dominio se funda en el estado de gracia. Por tanto, los pecadores carecen de él. Vitoria refuta a los defensores de esta teoría citando a los pobres de Lyon, valdenses y Wiclef. Argumenta apoyándose en autoridades como Almain, el Concilio de Constanza, la Sagrada Escritura, Sto. Tomás... Concluye diciendo que ni el pecado ni la infidelidad quitan el dominio:

"El pecado mortal no impide ni la propiedad civil ni el verdadero dominio" (De Indis. CHP, 5, 17).

"La infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario" (De Indis I, 1, 4. CHP, 5, 20; De Indis, I, 1, 10. CHP, 5, 25; De Iustitia I, 106, 108).

Hablando de los infieles que ni de hecho ni de derecho son súbditos cristianos,

"...quales sunt isti insulani (...) quia non amittunt dominium rerum ex eo quod sint infideles" (II II q. 66 a. 8. CHP, 5, 141).

Lo prueba, como suele hacer, con argumentos de autoridad, acudiendo a textos de la Sagrada Escritura, y con argumentos de razón, en los que se revela su adhesión a Sto. Tomás que nos dice en la II II, 10, 10: "Ius divinum quod est ex gratia non tollitur ius humanum quod est ex naturali ratione". Vitoria delimita los campos. No permite que el campo sobrenatural interfiera en el natural a la hora de establecer o quitar derechos. Por el pecado el hombre no pierde nada de su condición natural, así como por la gracia no cobra nada nuevo:

"Sexta propositio est quod homo per peccatum non perdidit illud dominium. Probatur quia naturalia per peccatum non sunt amissa; sed hoc convenit homini naturaliter. Ergo." (De Iustitia, I, 74. q. 62 a. 1 n. 17. Ex Cod. Ottob. 1015).

Dos números antes de este mismo artículo ha establecido Vitoria que el dominio sobre las cosas lo tiene el hombre por derecho natural:

"Sed an hoc dominium conveniat homini iure divino, vel naturali?. Dicitur quod iure naturali. Nam nulla gens fuit tan barbara quin cognosceret quod homo est dominus aliarum rerum. Ergo. Item, quia Deus et natura nihil faciunt frustra; sed de iure naturali homo habet conservare seipsum: ergo ius habet utendi omnibus aliis creaturis."(De Iustitia I, 72. q. 62 a. 1 n. 15. Ex Cod. Ottob. Lat. 1015).

Vitoria también refuta la tercera razón de pérdida de dominio: la idiotez o amencia. Esta razón se apoya en la teoría aristotélica de la esclavitud natural. Después de afirmar y probar al comienzo de la Relección que el fundamento del dominio es el uso de razón, por lo cual sólo los hombres son dueños y no los animales, se pregunta si, entonces, los idiotas o los niños antes del uso de razón lo son. Concluye que no, diciendo que la capacidad de dominio no es necesario que esté actualizada, basta que esté en potencia, como en el caso de los amentes o en los niños. Por consiguiente, tampoco por este motivo los indios perderían el dominio. (De Indis, I, 1, 14, 15 y 16. CHP, 5, 29, 30)

Por otra parte, los indios no son idiotas. Lo demuestra la cultura que tienen (CHP, 5, 29). Su inferioridad, en todo caso, se debe a la falta de educación, no a la naturaleza (5).

En respuesta a la teoría aristotélica de la esclavitud

natural, nos dice que la esclavitud que conlleva la pérdida de dominio de sí y de la propiedad es la servidumbre civil y legítima (la de los prisioneros de guerra, por ejemplo), mientras que la servidumbre natural, aquélla que se basa en la escasez de inteligencia, no supone pérdida de dominio sino sólo "la necesidad natural de ser regidos por otros" (De Indis. I, 1, 16. CHP, 5, 31). Así interpreta Vitoria la teoría de Aristóteles, como la necesidad de tutela que tienen los débiles mentales.

Por tanto, aún admitiendo la rudeza de los indios y la necesidad consiguiente de ser gobernados por otros, no se podría justificar el privarles el dominio de sí y de sus cosas como si se tratara de una servidumbre civil, como esclavos de guerra.

Sólo en una cosa el hombre, por naturaleza, no tiene dominio, dice siguiendo a Sto. Tomás, y es en la elección del último fin, que le viene dado por Dios al crearle, y es su perfección como hombre (De Indis, I, 1, 12. CHP, 5, 27). Para poder alcanzar este fin, el hombre debe tener dominio sobre todo lo demás que no es sino medio para ello. Debe tener, por tanto, derecho a la libertad, a la vida, a la integridad física y moral, a la propiedad y a recibir una educación moral y religiosa que le permitan alcanzar la verdad y el bien. Por tanto, el hombre es dueño de todo sólo para usos lícitos, conforme al fin que Dios lo ha destinado

De Iustitia, I, 108, ss. q. 62 a. 1 n. 52 ss.)

El análisis del dominio nos revela, por tanto, todos los derechos naturales del hombre que Vitoria, consecuentemente, va a aplicar a los indios.

1.1.3.- Derecho a la vida e integridad física y moral

En los Comentarios a la II II q. 64 a. 6 se pregunta si es lícito, en algún caso, matar a un inocente. Responde:

"Ad hoc absolute respondeo quod nullo modo licet innocentem occidere, nec invitum, nec volentem".

Sigue diciendo que "per accidens" podría hacerse en el curso de una guerra, sólo cuando, sin pretender directamente su muerte, es necesario para la victoria. Incluso tratándose de enemigos que podrían ser peligrosos en el futuro, como los niños de los sarracenos, no es lícito hacerlo pues, contra lo que diría Maquiavelo, no se pueden hacer males para obtener bienes futuros:

"Unde dico quod nullo modo licet occidere nec pueros nec mulieres in bello sarracenorum, nec in bello christianorum, quia constat ab illis nullum imminere

periculum" (De Iustitia, I, 301).

La defensa de este derecho pudiera hacer lícita la intervención española en las Indias cuando se tratara de defender a los inocentes. De hecho ocurría que los indios, por lo general, tenían costumbres bárbaras en este sentido: hacían sacrificios humanos a los dioses, practicaban la antropofagia, tenían regímenes de gobierno tiránico que oprimían a la población, etc. Vitoria considera un deber de solidaridad acudir en su ayuda, aún usando de la violencia, para restablecer la justicia. Así lo dice en el fragmento de De Temperantia:

"Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres". El motivo de esto es que "infieren injurias a los hombres" (CHP, 5, 110).

Y en el 5º título legítimo de De Indis, donde añade que los bárbaros deben ser defendidos aunque no quieran:

"Pues no son en esto dueños de sí mismos ni tienen derecho a entregarse a sí ni a sus hijos a la muerte" (I, 3, 14. CHP, 5, 93, 94).

Por todo esto, los indios tienen:

- Derecho a la legítima defensa. (De Iustitia, I, 287. q. 64 a. 3). Por lo cual, la guerra de los indios es guerra justa (Carta al P. Arcos, 138) (6).

- Derecho a no ser condenado sin haber sido oído. (De Iustitia, I, 284. q. 64 a. 3).

- Derecho a la integridad física y moral. Como Dios dio al hombre la facultad de usar sus miembros, es dueño de ellos:

"Item, licet mihi uti ad libitum, ambulare, moveri, etc.: ergo est dominus membrorum suorum est liber (...) Item, si quis amputet manum alterius tenetur ei restituere: ergo ille erat dominus suae manus" (De Iustitia, I, 109. q. 62 a. 1)

El hombre es también dueño de su fama y honor:

"Fama enim est mea et honor est meus, quia alias, si ego non essem dominus, sequeretur quod qui auferret a me famam meam non teneretur mihi ad restitutionem; sed hoc non est dicendum. Ergo." (De Iustitia, I, 110)

La dignidad del hombre es tal que se extiende más allá de la vida. El cuerpo de los difuntos debe ser respetado, por ello no se debe comer su carne pues se les haría gran

injuria (De Temperantia. CHP. 5, 110)

1.1.4.- Derecho a la propiedad

Son numerosas las alusiones que hace Vitoria a este derecho de los indios, quizá por ser uno de los más conculcados, según lo revelan los testimonios, sobre todo, de los misioneros. Vitoria es consciente de ello, por ello dice en la carta al P. Arcos:

"Ni sé por donde puedan robar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen o no tienen." (CHP, 5, 138)

En la q. 66 de los comentarios a la II II habla detenidamente del derecho a la propiedad y la injusticia del hurto, así como en la q. 62 (De Restitutione). Prueba que la posesión de los bienes exteriores es natural al hombre (q. 66 a. 1; q. 62 a. 1) y distingue, con Sto. Tomás, la posesión en cuanto a la naturaleza, que sólo la tiene Dios, y en cuanto al uso, que también la tienen los hombres porque Dios se la ha concedido.

La propiedad era originalmente común a todos los hombres. ¿Cómo comenzó, entonces, la división de todas las cosas? ¿fue por derecho divino, natural o humano?. En la q. 62 nos dice que no pudo ser ni por derecho divino (no cons-

ta), ni natural (que no varía y en principio todas las cosas eran comunes), ni por derecho humano pues inicialmente todos eran iguales, sin haber un príncipe que lo fuera por derecho natural, con lo cual, nadie pudo hacer tal división:

"Sed contra hoc arguitur sic, probando quod non potuit fieri divisio iure humano, quia omnes homines de iure naturali erant aequales; et nullus erat princeps de iure naturali: ergo nullus potuit facere illam divisionem. Bene si esset unus princeps, potuisset illam facere" (De Iustitia, I, 77. q. 62 a. 1)

Cita a Conrado que propone tres posibles modos de hacerse la división: por libre arbitrio de Adám, por común consenso de los príncipes y por común consenso del orbe. Esta última es la solución que acepta Vitoria. La mayor parte del orbe pudo hacer la división, ("Et patet, quia est de iure naturali quod maior pars semper vincat in consilio" (De Iustitia, I, 79)) que no será entonces por derecho natural (la naturaleza hace todas las cosas comunes), sino por derecho de gentes, el cual, lejos de oponerse al natural, al establecer la propiedad privada, viene a hacer efectivo, en la práctica, este mismo derecho, pues el hombre, precisamente porque era dueño de las cosas, vio más conveniente dividir las,

"Quod nullus fuit praeceptum quod omnia essent

communia, sed solum fuit concessio" (De Iustitia, I, 77. q. 62 a. 1).

No es, por tanto, la propiedad privada una "revocación" del derecho natural hecha a raíz del pecado original, como decía Escoto, sino que, por el contrario, es una manera de hacerlo efectivo.

Ahora bien, la propiedad privada establecida por derecho de gentes no puede anular el derecho primero y natural. Por eso, en peligro de muerte, por hambre, por ejemplo, es lícito apropiarse de los bienes de otro para comer. Por otra parte, según el derecho de gentes, aquellas cosas que no tienen propietario son del primero que las encuentra, si la república no las necesita, pero si las necesita, pueden distribuirse en común (De Iustitia, q. 66 a. 1). Ahora bien, hay una cosa que queda clara y es que los reyes no pueden, sin causa razonable, apropiarse de ningún tesoro ajeno. (De Iustitia, I, 323. q. 66 a. 1).

Quedan, por tanto, estos principios establecidos:

- La propiedad privada. Si algo se le arrebatara a su legítimo propietario se incurre en hurto y hay obligación de restituir.

- El derecho de invención y descubrimiento de aquellas cosas que son "res nullius".

- El "Ius societatis et communicationis", basado en el derecho natural al dominio. Consiste en el derecho a usar de aquellas tierras que son comunes, siempre y cuando no vaya en perjuicio de sus poseedores (7).

Vitoria va a aplicar estos principios a la realidad indiana:

- Los indios son legítimos propietarios, sin que la infidelidad lo impida: De Iustitia, I, 228. q. 63 a. 1 n. 11 ss; I, 106, 108; De Indis, I, 1, 10. CHP, 5, 25; De Indis, I, 1, 16. CHP, 5, 30. En este último lugar dice:

"De todo lo dicho resulta que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos, y que tampoco por este título, ni los particulares ni sus príncipes pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños. Y sería inicuo negar a éstos, que nunca nos hicieron daño alguno, lo que otorgamos a los sarracenos y judíos, enemigos perpetuos de la religión cristiana, a los cuales, no negamos que tengan verdadero dominio sobre sus cosas que no sean de las ocupadas a los cristianos".

Por tanto, según los fundamentos teóricos de la guerra justa, se siguen las siguientes conclusiones:

1.- No es lícito hacer la guerra para aprovecharse de sus bienes pues sus territorios no son "res nullius". Son verdaderos dueños (título 3º ilegítimo. CHP, 5, 54). Acude a la distinción de Cayetano :

- Infieles súbditos de príncipes cristianos: No es lícito tomar sus bienes. Debe tratárseles igual que a los cristianos. Hay que distinguir, entre éstos, a los herejes a quienes sí era lícito, por derecho positivo, confiscarles sus bienes. Esto era comúnmente admitido. El Papa seguía teniendo jurisdicción sobre ellos por estar bautizados y podía castigarles de esa manera por infidelidad a su promesa. No obstante, dirá Vitoria en De Indis que el hereje sigue siendo dueño en el fuero de su conciencia pues el dominio se funda en la naturaleza, no en el estado de gracia.

- Infieles que de hecho no son súbditos pero lo son de derecho porque ocupan tierras de cristianos (turcos y sarracenos). A éstos no le está permitido a un particular arrebatárles los bienes, pero sí al príncipe, en virtud de la autoridad del Papa.

- Infieles que no son súbditos ni de hecho, ni de derecho, los cuales nunca fueron cristianos, " quales sunt

isti insulani antequam christiani illos occuparent (...). De istis dico quod nullo modo licet de per se capere bona illorum, nec auctoritate publica, quia non amittunt dominium rerum ex eo quod sint infideles" (De Iustitia, I, 345, 346. q. 66 a. 8. CHP, 5, 141). Aunque, sigue diciendo que si después de haberles predicado no quieren recibir el Evangelio, entonces sí es lícito: "Tunc enim iam liceret praedari eos."

2.- Supuesta la justicia de la guerra, no es lícito aprovecharse más de lo justo. Se debe mirar porque la guerra no sea pretexto para saquearlos y para el lucro de los españoles. Es lícito apropiarse de sus bienes pero sin dolo ni fraude. En todo caso, es lícito apropiarse sólo de los bienes muebles, no de los inmuebles (De Indis, CHP. 5, 84, 87, 98; De Iustitia, I, 342-344. q. 66 a. 8; De Iure Belli, CHP, 6, 123, 132, 149, 195, 235-237; De Temperantia, CHP, 5, 114, 115.).

3.- El rey está obligado

- a defender sus bienes y fomentarlos. No debe permitir que sean expoliados de sus riquezas y oro en beneficio de otra república:

"Si el rey permitiese que el oro saliese de España hacia Italia, obraría mal. Luego lo mismo sucede con ellos,

supuesto que no haya causa razonable para ello" (De Temperantia, CHP, 5, 112 y 113).

- a poner buenos ministros que hagan cumplir las leyes. (De Temperantia, CHP, 5, 113).

- a poner tributos justos: "Por muy legítima que sea la soberanía que obtenga un príncipe cristiano sobre los paganos no puede gravarles más que a sus súbditos cristianos, imponiéndoles mayores tributos" (De Temperantia, CHP, 5, 112).

Si bien, en los Comentarios a la II II dice que es lícito , a favor de la fe, gravarles algo más que a los cristianos ("si a los cristianos 10, a los infieles, 15")(De Iustitia, I, 345, 346; q. 66 a. 8), para lo cual no duda en acudir a las autoridades de S. Raimundo de Peñafort y Sto. Tomás (CHP, 5, 125). Ahora bien, añade que debe hacerse con moderación y sin incurrir en tiranía (8).

En la q. 63 dice que es injusto por derecho natural exigir más tributos de los debidos o exigir más a los que menos pueden. Son injustos también los tributos si no son para bien de la república sino del rey. Cuando los tributos son injustos no obligan en el fuero de la conciencia (a. 1 n. 18. De Iustitia, I, 230, 231). Considera también de derecho natural el que los tributos sólo pueda imponerlos la

república y no los particulares (De Iustitia, I, 228. a. 1 n. 12).

- a restituir si se han hurtado sus bienes. Toda la q. 62 trata de esto. Se debe restituir al dueño el bien que le ha sido arrebatado a fin de que se restablezca la justicia conmutativa. Si no se conoce a los dueños o herederos se debe dar a la comunidad (De Iustitia, I, 169. a. 5).

1.1. 5.- Derecho a la libertad.

Por consiguiente, no a la esclavitud. Los indios tienen derecho a la libertad porque son, de hecho, seres libres, pues son hombres:

"...quia homines non nascuntur servi, sed liberi" (q. 63 a. 1 n. 12. De Iustitia, I, 228).

Por derecho natural los hombres son libres. La esclavitud se introdujo por derecho de gentes (9). Detengámonos a examinar estos conceptos de libertad y esclavitud distinguiendo las diversas acepciones que se tenían entonces.

Esclavitud legal y natural. La esclavitud se entendía entonces de dos maneras: natural y legal.

La esclavitud natural se sostenía en la autoridad de Aristóteles que consideraba que la misma naturaleza a unos destinaba a ser dueños y a otros esclavos por su ineptitud y poca inteligencia (Política, I, 2, 1254b) (10).

La esclavitud legal, de la que también habla Aristóteles (Política, I, 2, 1254b) era la introducida por el derecho de gentes. Se aplicaba a los prisioneros de guerra, como un medio de condonarles la pena de muerte. También se aplicaba a los herejes como justo castigo por la traición a los compromisos contraídos con la Iglesia (De Indis, I, 1, 5-6. CHP, 5, 21). Era también una ley civil que permitía que alguien se vendiese a sí mismo por encontrarse en un apuro económico.

Esta esclavitud legal era tan comúnmente admitida que no encontramos ni en Sto. Tomás argumentos en contra (tampoco a favor), limitándose a transcribir lo que Aristóteles dice. Se veía esta esclavitud legal como un mal menor, si bien la Iglesia lo había prohibido para los cristianos (11), lo que parece indicar que no era precisamente bien valorada.

La esclavitud natural Vitoria la rechaza por completo. Los hombres son libres por naturaleza, no esclavos:

"Por derecho natural los hombres son todos libres."(De Indis, I, 1, 2. CHP, 5, 36).

Libertad natural y esclavitud natural son incompatibles. Por su racionalidad, los hombres tienen dominio, son "sui iuris", aún en el caso de que esta racionalidad no esté actualizada, como en los niños o dementes. Como vimos más arriba, el sentido principal del dominio es la libertad interior, dominio que no se pierde ni por el pecado ni por la infidelidad.

La esclavitud legal también parece criticarla, aunque no hay un rechazo categórico, como si lo hay de la esclavitud natural. Prevee que puede derogarse por haber sido introducida por el derecho positivo (De Iustitia, I, 77). No obstante, no hay una oposición radical entre la libertad natural y este tipo de esclavitud que se debe a la ley positiva o a la costumbre.

Pero, aún admitiendo la esclavitud legal, Vitoria, siguiendo a Sto. Tomás, está lejos de admitir que el esclavo legal o civil pierda el dominio de sí mismo. No deja de ser persona y tener dignidad. No desaparece su libertad interior que radica en el fondo de su conciencia. Este esclavo, consiguientemente, tiene libertad de creencias, libertad para dar la educación que quiera a sus hijos, para contraer matrimonio, etc. Como vimos, esta afirmación no era, ni mucho

menos, aceptada por todos. Según Scoto, Durando y otros defensores de la teoría teocrática, el infiel o hijo de infieles podía ser coaccionado en su libertad interior y obligado a convertirse. Vitoria, en línea tomista, defenderá siempre la libertad interior. Esclavos, libres, herejes, infieles, indios, cristianos... tienen siempre dominio "en el fuero de la conciencia".

Al negar la esclavitud natural intenta salvar la autoridad de Aristóteles, no oponiéndose a él sino diciendo que no se le ha interpretado adecuadamente. Según Vitoria, Aristóteles no quiso decir que los que tienen poco entendimiento sean por naturaleza esclavos en el sentido de que pierdan el dominio de sí y de sus cosas, sino simplemente que necesitan ser gobernados por otro, del mismo modo que el hijo por el padre. Por tanto, el de escasa inteligencia no debe, por ello, ser privado de sus bienes ni vendido. Esto se da en la esclavitud civil o legal pero no en la natural, en el sentido que Vitoria atribuye a Aristóteles. Por consiguiente, concluye Vitoria, el que los indios sean ineptos (caso de que lo sean) no justifica que tengan que ser tratados como los siervos civiles; a lo sumo puede justificar que sean gobernados por otros (De Indis I, 1, 16. CHP, 5, 31). Esta es la base del posible título 8º legítimo (De Indis, I, 3, 17. CHP, 5, 97).

introducido por el derecho humano y, por lo tanto, no son de derecho natural y no hay razón mayor para que tengan que sujetarse a semejante dominio los germanos más que los franceses" (De Indis, I, 2, 2. CHP, 5, 36).

Sin embargo, parece convenir y derivarse de la naturaleza el que el gobernante sea el más apto y, consiguientemente, el inepto obedezca. Esto lo establece la razón a través del común consenso (aún implícito) de todos los hombres, y por ello no puede derogarse.

Distinto es el caso de la esclavitud legal o civil, claramente de derecho humano o positivo que, como tal, puede ser derogada (13).

Con la negación de la esclavitud natural que hacen él y sus discípulos de la Escuela de Salamanca (Covarrubias, Melchor Cano, Juan de la Peña, Báñez, Sotomayor, José de Acosta, Pérez de Mesa, etc.) se da un gran paso en la abolición total de la esclavitud. Poco a poco irá desapareciendo también la esclavitud legal. La Escuela de Salamanca pone las bases teóricas para ello: al ser una ley de derecho civil o positivo puede perfectamente derogarse por una ley contraria.

Concluyendo diremos que el indio, según Vitoria, es libre por naturaleza, que su libertad es, en primer lugar,

libertad interior o libertad de conciencia, por la que es capaz de autodeterminarse eligiendo esto o lo otro (De Indis, I, 1, 12. CHP, 5, 27) (Cf. Sto. Tomás, I II, 82, I, ad. 3). Esta libertad interior exige, como derechos, una serie de libertades externas: política, civil y religiosa, que posibilitan su cumplimiento. Cuando no se dan, se comete injusticia y el gobernante responsable de ello incurre en tiranía, como de hecho ocurriría si el rey, siguiendo el consejo de algunos hiciera "a estos indios recientemente descubiertos, esclavos" (q. 60 a. 7. De Iustitia, I, 53) (14).

Vamos a hablar a continuación de la libertad interior o libertad de conciencia. En el punto siguiente, a propósito de los derechos de los pueblos, trataremos de las libertades política y civil.

Libertad de conciencia.

Por la libertad de autodeterminación, el hombre (el indio, consiguientemente) se hace responsable y moral. Como sólo él es dueño de su conciencia, este terreno es inviolable. Ni siquiera el propio rey del que es súbdito tiene poder sobre él, cuanto menos un príncipe extranjero, aunque sea el Papa, pues, siguiendo a Sto. Tomás,

"El hombre total y con todas sus cosas no depende de la

comunidad política sino que sólo a Dios ha de ordenarse, con todo lo que es, tiene y puede" (I II, 21, 4 ad. 3).

"El estado - dice Vitoria - no tiene derecho en el fuero de la conciencia" (De Indis, I, 2, 2. CHP, 5, 36).

La libertad interior exige la libertad religiosa. En ella se detiene Vitoria, entrando en la polémica secular de si se debe o no obligar a los infieles a convertirse. A ello dedica el 2º y 4º títulos ilegítimos, 2º, 3º y 4º legítimos, el fragmento de la relección De Temperantia (CHP, 5, 100-116) y el artículo I (VIII) de los Comentarios a la II II de Sto. Tomás (Lecciones de 1534) (CHP, 5, 116-137)

Afirma que no se debe obligar a convertirse por la fuerza (Lecciones de 1534: Comentarios a la II II: CHP, 5, 118-126; De Indis, I, 2, 15: CHP, 5, 62, 63; Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el bautismo de los indios: CHP, 5, 158). El hombre ha de creer voluntariamente, para ello, ha de tener razones. Confirma este argumento con las autoridades de Cayetano y Sto. Tomás.

Sin embargo, tal y como plantea el tema en el fragmento De Temperantia y en la Lecciones de 1534, se suscitan muchas preguntas. El tema que trata en este último lugar es:

"Utrum infideles compellendi sint ad fidem": si se

puede obligar a los infieles a convertirse (CHP, 5, 118-126). Vitoria distingue:

- Infieles que nunca han tenido fe (los indios, por ejemplo),
- Infieles que la han tenido y la han abandonado (herejes, apóstatas).

En segundo lugar, distingue:

- Infieles súbditos,
- Infieles no súbditos (los indios, por ejemplo)

Respecto a los infieles súbditos, si éstos nunca han tenido la fe, aunque el derecho divino no dice nada en contra de que se les pueda obligar a bautizarse, parece que el derecho humano lo impide. Se basa en la autoridad de Sto. Tomás y en la de otros como Lombardo, Durando, Ricardo y el derecho canónico (Decretales de Gregorio, el Decreto de Graciano). Se afirma que sólo se puede obligar a recibir aquello que se comprende por la razón. De ahí se deduciría que los indios, como son atrasados, no entienden las verdades de la fe, y, como, por otra parte, no hay argumentos racionales para probar que la religión cristiana es la verdadera, no se les puede obligar a creer.

Sin embargo, el mismo Sto. Tomás dice que el Estado no

abusa de su autoridad al obligar a los ciudadanos a recibir la fe, pues tiene como obligación intentar que sean felices, y la felicidad mayor es la sobrenatural, pues es eterna.

Vitoria delibera sobre las distintas posturas: Sto. Tomás, Durando, por un lado; Scoto, que defiende la licitud de obligar a convertirse, por otro. Afirma que sí que hay argumentos racionales para creer que la religión cristiana es más perfecta que otras y, consiguientemente, sí se puede obligar a los infieles a convertirse, siempre que sean súbditos. Ahora bien, como con toda seguridad se seguirían muchos más males que bienes: escándalos, conversiones no sinceras, etc., se puede concluir en términos generales, como Sto. Tomás, que no es lícito obligar a recibir la fe.

Lo mismo se puede decir respecto al derecho del príncipe a obligar a sus súbditos a guardar la ley natural. Tiene derecho, dice Vitoria, sobre todo cuando se trata de defender inocentes, pero siempre que no se ocasionen mayores males.

Otra solución muy diferente se ha de dar cuando se trata de infieles no súbditos. En este caso nunca está permitido que el Estado les coaccione a convertirse pues no tiene jurisdicción sobre ellos; tampoco la Iglesia, por lo mismo, al no estar bautizados. Unicamente podría hacerlo si

se tratase de esclavos de guerra y siempre que no se hubiesen entregado con la condición de conservar la primitiva fe.

En conclusión, y por lo que respecta al tema que nos ocupa: los indios, ni el rey ni el Papa pueden obligarles a convertirse. Los indios tienen libertad de conciencia. De ahí la ilegitimidad de los títulos 49 y 50 de conquista (De Indis, I, 2, 11-23. CHP, 5, 54-73).

1.1.6.- Derecho a la educación y evangelización.

Este tema y el de la libertad son claves para entender la relección De Indis y la solución vitoriana al problema indiano. El mismo considera el tema como medular y suscitado por el texto evangélico "Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del E. Sto." (Mt., 28, 19), cuyo comentario es el objeto de la Relección. Afirma que el motivo de escribirla han sido los indios recién descubiertos y que se propone responder a la cuestión de si deben bautizarse los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres. Aunque, en definitiva, no va a tratar de eso propiamente sino del derecho con que los españoles han venido en poder de los indios, el tema de la coacción a convertirse y del deber de evangelizar es, como decíamos, medular y básico. Y el problema que se plantea es,

¿cómo conjugar el derecho a la libertad de los indios con el derecho a la evangelización de los españoles?

Es necesaria, en este punto, una gran genialidad dialéctica para saber armonizar derechos y deberes aparentemente contrapuestos, como son libertad y evangelización, pues la libertad parece exigir respeto a la forma de ser del otro, dejarle que se autoeduce, aún a riesgo de equivocarse; el derecho a la educación y evangelización por el contrario, exige meterse en su vida para ayudarlo. La solución es difícil por el equilibrio que supone. La solución vitoriana intenta ser equilibrada.

Con relación al derecho a la evangelización, las posturas existentes en tiempos de Vitoria eran las siguientes:

- Los indios no son capaces de ser evangelizados pues son como animales.
- Los indios sí son capaces de ser evangelizados pues son hombres.

Dentro de esta segunda postura se distinguen otras dos:

- Evangelización armada y negación de las costumbres indianas.

- Evangelización pacífica y respeto a las mismas, dentro de los justos límites.

Desde el primer momento (Reyes Católicos, Bula Inter Caetera, Diario de Colón y primeras cartas de éste) se tiene conciencia en la Corona e Iglesia de que los indios son hombres y por ello deben ser evangelizados. La polémica sobre la hominidad de los indios es posterior. Surge al irse conociendo sus costumbres bárbaras y también, por el gran interés que tenían muchos encomenderos en no considerarles hombres, para justificar, así, la esclavitud. En general, los misioneros y la Corona (15) defienden su hominidad y la consiguiente obligación de evangelizar. La polémica, en este caso, surgirá entre los que defienden la evangelización armada y la pacífica.

Vitoria defiende la evangelización pacífica y el respeto a las costumbres indígenas, siempre y cuando no vayan en perjuicio del bien común. Considera el deber de evangelizar como exigencia evangélica: "Id y predicad..." (Mt., 28, 19) y como exigencia de la naturaleza humana que manda al hombre ser solidario con los demás hombres, prójimos suyos, y, como consecuencia, con los indios (De Indis, I, 3, 1. CHP, 5, 80).

El derecho a la educación y evangelización es doble, afecta a indios y españoles, y va unido a los consiguientes

deberes, también de indios y españoles: Los indios tienen derecho a ser educados y a conocer la verdad y el bien para poderse realizar plenamente como hombres, salvarse y ser felices, lo cual, por otra parte, es un deber que les impone la propia naturaleza; los españoles, también para cumplir con un deber, divino y natural, tienen el derecho a educar y evangelizar. Si este derecho es impedido por parte de los príncipes o de una minoría de la población es lícito, para defender el derecho del resto, la intervención violenta, siempre y cuando se haga con la debida moderación y prudencia. Los títulos 2º, 3º, 4º y 8º a esto se refieren y son posibles justificaciones de la intervención española en las Indias (De Indis, I, 3, 8; I, 3, 14; I, 3, 17. CHP, 5, 87-97).

Los medios que propone Vitoria para llevar a cabo esta evangelización son:

- Sobre todo, la predicación y los buenos ejemplos. Como la fe debe ser razonable, primero hay que instruirles:

"Barbari illi infideles non autem sunt baptizandi, quam sint sufficienter instructi, non solum in fide, sed etiam in moribus christianis, saltem quantum necessarium est ad salutem, nec priusquam sit verisimile eos intelligere quid recipiant, aut respectent, et profiteantur in baptismo, et velint vivere et perseverare in fide et religione

christiana" (Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el Bautismo de los indios. CHP, 5, 158).

"Constat autem de istis barbaris quod sunt omnes in peccato mortali, non solum infidelitatis, sed in multis aliis peccatis mortalibus, a quibus liberari non possunt nisi saltem proponant relinquere perversos et impios mores prioris vite et consuetudinis, quod facer non possunt, nisi prius diligentes instruantur de fide et de moribus christianis et de iniquitate morum preteritorum" (Parecer sobre el Bautismo de los indios. CHP, 5, 159).

Lo cual, sigue diciendo, no se puede hacer con una breve admonición y predicación.

- La conquista y coacción, si no hay más remedio, y sobre todo, para defender los derechos de los demás. En todo caso, debe hacerse con moderación. (De Indis, CHP, 5, 87 ss.; q. 66, a. 8. De Iustitia, 345, 346. CHP, 5, 141; comentarios a la II II. CHP, 5, 118-126; De Temperantia. CHP, 5, 103, ss.)

- Protectorado español, que supone un fomento de la cultura, educación y progreso material:

"Podría entonces decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la adminis-

tración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores de aquellos pueblos, y aún darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar". (8º título legítimo, De Indis, I, 3, 17. CHP, 5, 97).

Todo esto que la sociabilidad del hombre exige, debe compaginarse con el respeto a la singularidad. Es ésta una de las bases en que se asienta la prueba de la ilegitimidad de los falsos títulos: los indios tienen su propia religión, cultura, costumbres, príncipes, magistrados que deben ser respetados, siempre y cuando no atenten contra los derechos de otros. (De Indis, I, 1, 15-16. CHP, 5, 29, 30)

1.2.- DERECHOS DE LOS PUEBLOS.

1.2.1.- Los pueblos indios tienen príncipes legítimos.
(16).

En su primera relección, De Potestate Civili, lo ha dejado claro: El dominio no se adquiere por el estado de gracia ni se pierde por el pecado, por ello los paganos tienen legítimo dominio:

"No se puede poner en duda que entre los paganos haya

legítimos príncipes y señores, cuando el Apóstol, en los lugares señalados (17) nos manda obedecer en todo tiempo a las potestades y príncipes que, ciertamente en aquel tiempo, todos eran infieles. José y Daniel eran ministros y procuradores de príncipes paganos. Ni siquiera los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos pueden privar de ese poder a los príncipes infieles, por el solo título de ser infieles, si no han recibido de ellos alguna otra injuria" (Ed. de Urdániz, 165).

El dominio lo mantiene el gobernante incluso sobre los cristianos. Estos están obligados a obedecerle. (Comentario a la II II. CHP, 5, 132)

Los indios, antes de la llegada de los españoles tenían legítimo dominio de sus tierras. Sus sociedades eran repúblicas perfectas y sus gobernantes, legítimos. (De Indis, I, 1. CHP, 5, 14 ss. ; II II, q. 62, a. 8. CHP, 5, 140). Es verdad que sus formas de gobierno pueden no ser las más adecuadas, pero el hecho es que las tienen y son las que libremente, por consenso, han determinado y deben ser respetadas. También se ha de respetar su cultura y no es lícito hacerles la guerra porque tengan costumbres antinaturales (siempre y cuando no cometan injusticias contra inocentes) (De Temperantia. CHP, 5, 116).

Como gobernantes legítimos que son los príncipes indios tienen poder, en lo que es de su competencia, sobre los súbditos cristianos; tienen derecho a no ser destituidos sin causa razonable (6º título ilegítimo. De Indis, I, 2, 23. CHP, 5, 73); derecho a ser obedecidos, tratándose de leyes justas, aún cuando fuesen tiranos, en tanto fuesen tolerados por la comunidad (De Iustitia, I, 54); derecho a tolerar conductas contra el derecho natural, en pro del bien común (De Temperantia. CHP, 5, 102, 103); derecho a impedir estas conductas y pecados contra el derecho divino, así como ritos sacrílegos y derecho a obligar a convertirse a los infieles, siempre y cuando no haya escándalo y perjuicio para el bien común (De Temperantia. CHP, 5, 103-107).

Ahora bien, aún admitiendo que los príncipes indios son verdaderos señores, podrían tener por encima de ellos otros señores superiores, del mismo modo que en la Cristiandad, algunos reyes tienen por encima al Emperador. ¿Tienen, de hecho, por encima estos reyes bárbaros, un poder superior como el del Emperador o Papa?

Vitoria argumenta sobre esto a lo largo del primer título ilegítimo, concluyendo que "el Emperador no es señor del orbe" (De Indis, I, 2. CHP; 5, 36, ss.). Nadie tiene el imperio del orbe. Por naturaleza, dice Vitoria, sólo tiene poder el marido sobre la mujer y el padre sobre los hijos.

Los restantes dominios se han introducido por ley o por derecho humano.

El imperio del orbe no es, pues, de derecho natural, tampoco de derecho divino, pues ni antes de Cristo hubo tal imperio sobre el orbe, ni Cristo estableció que lo hubiese, ni El mismo lo tuvo; y, por último, tampoco es de derecho humano, pues no hay ninguna ley ni príncipe que tal poder otorgue. Por consiguiente, el Emperador no tiene poder superior en lo temporal sobre ellos. Además, aunque lo tuviese, sigue diciendo Vitoria, y el Emperador fuese señor del mundo, "...no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros, establecer nuevos príncipes quitando a los antiguos y cobrar impuestos" (De India, I, 2, 3. CHP, 5, 42), pues su dominio sería, en todo caso, de jurisdicción y no de propiedad, con lo cual, no puede hacer lo que le convenga con sus territorios.

El príncipe es siempre, según Vitoria, un servidor de la república y debe respetar los derechos de ésta. Sólo es príncipe para encaminar al bien común.

Respecto a si su autoridad superior podría ser el Papa, dice claramente, como conclusión del 2º título ilegítimo:

"El Papa no tiene ningún poder temporal sobre esos

bárbaros ni sobre los demás infieles" (De Indis, I, 2, 8. CHP, 5, 51).

Su potestad temporal es sólo en orden a la espiritual y "...no tiene potestad espiritual sobre ellos" (Idem).

Por otra parte, aunque los indios no quisieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede, por ello, hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes (Idem, 51, 52).

1.2.2.- Los pueblos indios son repúblicas perfectas.

Por ser repúblicas soberanas, los pueblos indios no están, subordinados a España ni forman parte de ella. Son comunidades perfectas, independientes de otras sociedades, aunque sean la Iglesia o el Imperio. Esta independencia les permite organizarse según sus propias leyes y defenderse de otros si les atacan, en concreto, de los españoles (De Iure Belli, II, 2. CHP, 6, 117). Por ello, su príncipe no debe permitir que sean expoliados de sus bienes materiales para enriquecer a España (De Temperantia, 14, 15. CHP, 5, 113), del mismo modo que el rey de España no debería permitir que saliese su oro hacia Italia ya que ambos, príncipes cristianos o infieles, tienen los mismos derechos y obligaciones en lo temporal.

Caso de ser regidos estos pueblos indios por un príncipe cristiano extranjero, tienen derecho a ser considerados también como repúblicas soberanas, y el príncipe extranjero debe obrar con ellos como con su propia nación, de la misma manera como obraría un príncipe cristiano indígena. Debe, por lo tanto, acuñar moneda y promover todas las medidas convenientes a la patria.

En conclusión, como sociedades perfectas que son, los pueblos indios:

- Tienen soberanía e independencia política,
- no deben explotarse en beneficio de otros (De Temperantia. CHP, 5, 113),
- tienen autoridad legítima, igual que cualquier gobernante de repúblicas cristianas,
- tienen derecho a defenderse contra agresiones de otros pueblos, y, por tanto, a declarar la guerra que, en ese caso, sería justa. (Carta al P. Arcos (1534). CHP, 5, 138; De Indis, I, 3, 5. CHP, 5, 84; De Iure Belli. CHP, 6, 281-285).

1.2.3.-Libertad política.

Como considera los pueblos indios como comunidades perfectas, en el mismo plano de igualdad que el resto de las

naciones del mundo civilizado, se desprende, en buena lógica, que se pueden aplicar a los indios las libertades políticas de que nos habla en De potestate civili al tratar de la sociedad civil y de su autoridad en general. Por tanto, exponemos esas libertades referidas a los indios.

El indio tiene derecho a elegir sus propios gobernantes. Encontramos en Vitoria un sentido de la democracia, en lo que se muestra también continuador de Sto. Tomás. El poder, si bien es recibido de Dios, reside en el pueblo y el pueblo lo delega en el gobernante para que éste le conduzca a su propio fin. El pueblo puede recuperar su potestad cuando el gobernante no cumple su cometido. Aplicando este principio democrático al caso indiano, afirma que los pueblos indios pueden someterse a otro soberano para defenderse de la opresión y deshacerse del tirano (Comentarios a la I II de Sto. Tomás, q. 90, De Lege, 82). E incluso, sin necesidad de haber incurrido en la tiranía, parece bastar el consentimiento de la mayoría para cambiar un soberano por otro, por haber comprendido el mejor gobierno de este último: "La razón - dice - es que cada república tiene derecho a elegir sus propios gobernantes, sin que para ello sea indispensable el consentimiento de todos, sino que parece ser suficiente el de la mayor parte." (6º título legítimo. De Indis, I, 3, 15. CHP, 5, 94).

Ahora bien, esto no debe hacerse sin causa razonable. Tampoco los caciques pueden dejar el poder sin el consentimiento del pueblo (6º título legítimo. De Indis, I, 2, 23. CHP, 5, 73). El gobernante es sólo un servidor de la comunidad, no su propietario, por eso tampoco puede, a su arbitrio, disponer de los bienes de sus súbditos o habitantes del territorio. (De Lege, 83).

1.3.- DERECHOS Y DEBERES DE INDIOS Y ESPAÑOLES COMO CIUDADANOS DEL ORBE. SOLIDARIDAD INTERNACIONAL.

La solidaridad entre todos los pueblos se funda en un deber primario de la naturaleza: todos somos iguales y todos los bienes son comunes. La división de la propiedad, de las naciones y el establecimiento del poder político es posterior. (De Iustitia, I, 74-80) Por encima de todo, todos los hombres son prójimos y han de colaborar al bien universal, a la realización de todos los hombres. Esta es la única base de todos los títulos legítimos por los cuales los indios pudieran venir a poder de los españoles, y esta base arraiga en el derecho natural. La Comunidad universal exige la mutua interdependencia entre los Estados una vez constituidos y esto va a suponer una serie de derechos de individuos y pueblos, derechos nuevos, hasta entonces no explicitados (18). En este sentido, coinciden prácticamente todos los estudiosos del tema en afirmar que aquí está el mérito innovador de Vitoria.

Los nuevos derechos emanados del principio de solidaridad entre los pueblos son los siguientes (19):

1.3.1.- "Ius societatis et communicationis" (título 19 legítimo. De Indis, I, 3, 1 ss. CHP, 5, 77 ss.). Derecho fecundísimo en contenido que nuestro autor se va a encargar de explicitar enumerando los derechos que surgen de él,

tanto referidos a los individuos como a las naciones (que darán lugar a los derechos de extranjería recogidos en el derecho internacional privado y público. Las reglas jurídicas que emanarán de ellos obligan a los Estados entre sí a que traten de determinada manera a los individuos, en cuanto personas y en cuanto súbditos de una nación). Vitoria insiste en que se trata de derechos naturales de la humanidad antes de la división de las nacionalidades (20). Distingue los siguientes derechos:

- Libertad de tránsito: "Los españoles tienen derecho a recorrer ("ius peregrinandi") aquellos territorios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros, y éstos no pueden prohibírselo" (CHP, 5, 78). Este derecho es probado nada menos que con catorce argumentos.

"Se prueba, primero, por el derecho de gentes, que es derecho natural, o se deriva del derecho natural, según el texto de las Instituciones: "Se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre las gentes". Mas en todas las naciones se considera inhumano el tratar y recibir mal a los transeúntes y sin justa causa para ello y, por el contrario, humano y cortés tratar bien a los extranjeros, lo cual no sucedería si obraran mal aquellos que viajan por naciones extrañas".

Segundo, al principio del mundo (cuando todas las cosas eran comunes), era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y no parece que esto haya sido

anulado por la división de las tierras; pues nunca fue la intención de las gentes impedir por semejante repartición la comunicación y el trato entre los hombres" (CHP, 5, 78-80).

Si bien el argumento primero parece inclinarse hacia el derecho positivo ("mas en todas partes se considera..."), esto no invalida lo dicho acerca de la fundamentación en el derecho natural, según veremos más adelante. El segundo argumento insiste en esta fundamentación en el derecho natural e igualmente los argumentos 8º, 9º, 10º, 12º, y 14º. La fuerza de este derecho es precisamente la que obliga a adoptar a los hombres determinados tipos de conducta que conocemos como normas de hospitalidad. No es que el derecho derive de la común manera de obrar de los hombres, sino lo contrario. De este modo, los siguientes argumentos van a explicitar las bases jurídico-morales naturales de este derecho: los deberes de amistad y fraternidad que unen a todos los hombres, los sentimientos más originarios de la humanidad y los deberes de justicia por la cual "no puede vedarse a nadie" el uso de lo que es común (y "por derecho natural son comunes a todos el aire, el agua corriente, el mar, los ríos y los puertos" (21)). (CHP, 5, 79).

- Libertad de comercio: "Es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro y otras cosas en que abundan; ni los príncipes indios pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, a los españoles comerciar con los indios"(CHP, 5, 80). Esta libertad se apoya también en el derecho natural que establece "cierto parentesco entre los hombres" hasta el punto de que, en este sentido, son iguales las relaciones entre indios y españoles que entre los cristianos entre sí. En virtud de este parentesco, deben ayudarse mutuamente. El egoísmo va contra el derecho natural.

- Libertad de uso de los bienes comunes a los extranjeros: "Si hay entre los bárbaros cosas que son comunes a los naturales y a los extranjeros, no es lícito que los bárbaros prohíban a los españoles la comunicación y participación de esas cosas" (CHP, 5, 81, 82) . Vitoria reconoce no sólo el derecho de tránsito y comercio a los extranjeros sino otros muchos derechos y actividades que lleva consigo la estancia en otro país. Menciona explícitamente el derecho al trabajo y a la propiedad como por ejemplo, el derecho a extraer oro y pescar perlas, siempre y cuando "no sean perjudiciales a los ciudadanos y naturales del país". Remite a las mismas pruebas que ha utilizado para probar la libertad de tránsito y comercio.

- Libertad de residencia, nacionalización o ciudadanía. Vitoria proclama la existencia en los extranjeros de un doble derecho: la nacionalidad por nacimiento y el derecho de nacionalizarse en determinadas condiciones: "Incluso si allí le nacieren hijos a algún español y quisieran éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda prohibir tomar la ciudadanía y disfrutar de las ventajas de los demás ciudadanos. Me refiero a los padres domiciliados allí. (...)

"Y hasta parece que si algunos quisieran domiciliarse en alguna de aquellas ciudades contrayendo matrimonio o por las otras formas con las cuales los extranjeros adquieren la ciudadanía, no parece que puedan prohibírselo más que a otros, y, por consiguiente, pueden gozar de los privilegios de ciudadanía como los demás, con tal que también acepten las cargas de los demás" (CHP, 5, 83).

La prueba está en el derecho natural y de gentes, pues el hombre es un animal político por naturaleza y se entiende que, si nace en una ciudad, es ciudadano de ella ya que si no, no sería ciudadano de ninguna.

Estos derechos que Vitoria enuncia en el primer título legítimo no son absolutos sino relativos. Están limitados por los derechos de la nación propietaria a no ser perjudicada en sus bienes. Por ello, son susceptibles de modificación.

- Negación del derecho de expulsión sin causa justa "Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de lo que les pertenece por derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas..." (CHP, 5, 83 ss.), los españoles deben, primero con razones intentar convencerlos Si no lo logran y son ofendidos por los bárbaros, pueden defenderse y llegar a atacar, si todos los medios pacíficos fuesen insuficientes, a fin de proteger este derecho. Todo ello debe hacerse con la debida justicia y moderación.

1.3.2.- Derecho a la evangelización (Títulos legítimos 2º, 3º y 4º, CHP, 5, 87-93): "Los cristianos tienen derecho a predicar y a anunciar el Evangelio en la provincia de los bárbaros" (Título 2º). Este derecho proviene del mandato de Cristo a los suyos de evangelizar pero también es un derecho natural y divino que proviene de los deberes de caridad para con el prójimo, entre los cuales se encuentra el de corrección fraterna. Por otra parte, aunque los infieles no aceptaran la legitimidad de estos derechos por no creer en la superioridad del mensaje evangélico, deben aceptar el derecho natural a expresar y "enseñar la verdad a los que la quieran oír" y en este sentido, este derecho está en el mismo plano que el anterior "ius communicationis" (CHP, 5, 87)

Este derecho compete, no sólo a los individuos sino a los Estados católicos que tienen el deber de favorecer la misión. Ahora bien, como el Papa es el cabeza de la Iglesia, a quien "especialmente corresponde procurar la promoción del Evangelio" y "aunque no sea señor temporal tiene potestad en las cosas temporales en orden a las espirituales", "pudo encomendar esta misión a los españoles y negársela a los demás" (CHP, 5, 88). Esta es la explicación de la Bula de donación de Alejandro VI. Tiene únicamente un objetivo espiritual: propagar la fe y evitar, con la intromisión de otras naciones, disturbios y obstáculos.

El derecho a la evangelización supone el derecho a la defensa de los convertidos cuando peligras su fe. Por ello, existe también el derecho, por parte de los españoles, a defender a aquellos bárbaros que ya se hubiesen convertido, de los príncipes que quisieran volverlos a la idolatría (título legítimo 30) pudiendo, para ello, utilizar la violencia y hasta destituirles. Esto se justifica no sólo por derecho divino, sino natural, en virtud "de la amistad y sociedad humanas".

Por último, los bárbaros tienen el derecho, si una mayoría se hubiese convertido al cristianismo, para conservar su fe, de cambiar de príncipe y solicitar un príncipe cristiano del Papa. A su vez, el Papa, tiene el derecho "pídanlo

ellos o no, a darles un príncipe cristiano y quitarles los otros príncipes infieles." (Título 40, CHP, 5, 92) (22).

1.3.3.- Derecho a la intervención armada por defensa de los inocentes. "Otro título puede ser la tiranía de los mismos gobernantes de los bárbaros o las leyes tiránicas en daño de los inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos" (Título legítimo 50. CHP, 5, 93). El fundamento de este derecho (natural) en el principio de sociabilidad y solidaridad de todos los hombres es claro. La defensa de los inocentes es un deber de todos los hombres y, por ello, compete también a los Estados, que deben velar por la paz universal. Por ello tienen derecho a intervenir en guerra justa contra la nación opresora o tiránica. Este derecho lo reciben, según Vitoria, de la misma comunidad internacional.

Vitoria tiene presentes, según los informes que tiene de misioneros, los crímenes contra la humanidad cometidos en la provincia de Yucatán por los indios caribes, que motivaron la relección De temperantia, pero este título también lo refiere a cualquier otra tiranía o injusticia inferidas a los indios por los caciques, de las que no podían defenderse sino con la intervención de un país extranjero (23).

1.3.4.- Derecho a la intervención armada por razón de aliados o amigos. "...a veces los mismos bárbaros guerrear entre sí legítimamente, y la parte que padeció injusticia y tiene derecho a declarar la guerra, puede llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos el botín" (Título legítimo 70. CHP, 5, 95). También el deber natural derivado de la sociabilidad del hombre exige prestar ayuda a quien la solicita, en caso de que sea justa, máxime cuando hay por medio una razón de alianza o amistad. Que se trata de un derecho de gentes basado en un derecho natural lo pone de manifiesto el que las alianzas han sido un hecho constante en la historia de las relaciones internacionales (Vitoria nos remite a las alianzas del Imperio romano con otros pueblos).

1.3.5.- Derecho de España a permanecer en las Indias como protectorado político, para promoción y desarrollo de los indios. "Podría entonces decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aún darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar" (Título legítimo 80. CHP, 5, 97).

Este título que Vitoria acepta como dudoso, se basa en el precepto de caridad para con aquellos "prójimos" débiles e incapaces de gobernarse. En primer lugar, lo afirma como

hipotético (al igual que los demás) sin pronunciarse declaradamente a favor o en contra de la capacidad de los indios. En segundo lugar, suponiendo que fueran bárbaros y amentes (eran muchas las fuentes de información apoyándolo), Vitoria no toma esto como excusa para declararles la guerra y someterlos a esclavitud, como hacían muchos españoles, sino que le mueve "el precepto de la caridad", según el cual "estamos obligados a procurar su bien". Sólo bajo esta condición se podría aceptar la intervención española. así interpreta, como dijimos más arriba, la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles.

La defensa de todos estos derechos justifica la guerra (CHP; 5, 84) siempre y cuando se haga con moderación, sin pretexto para apoderarse de sus bienes y teniendo en cuenta que, por su ignorancia, son libres de culpa (Carta Arcos. CHP, 5, 138). La intervención debe ser sólo por razón de paz y bien del orbe (De Iure Belli. CHP, 6, 109), no por deseo de poder o gloria (De Iure Belli. CHP, 6, 123), teniendo en cuenta que en cuanto se termine con la barbarie, el estado español debe abandonar las Indias (De Temperantia. CHP, 5, 111). Su presencia allí sólo se justifica en razón de los derechos y deberes de hombres y Estados como miembros y ciudadanos de la Comunidad universal.

NOTAS A "DERECHOS DEL HOMBRE"

(1).- Carta al P. Arcos (1534) (CHP, 5, 138, 139): Si los indios no son hombres, no se plantean problemas, pero si lo son, sí: "si los indios no son hombres, sino monas, non sunt capaces iniuriae. Pero si son hombres y prójimos, et quod ipse prae se fuerunt, vasallos del emperador, non video quomodo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía". Acerca de la controversia sobre la hominidad de los indios véase la parte: "Fuentes teóricas", nota 49. En todos los problemas planteados por los teólogos y juristas sobre el tema americano subyace el problema de la naturaleza del indio.

(2).- Idea de la hominidad de los indios se tenía desde el principio. Sólo así tiene sentido la bula de Alejandro VI, la legislación indiana y el trato sexual con indias. No se pensaban absolutamente en serio que los indios fuesen animales (a pesar de llamarles "perro cochino" y otras cosas peores). (ABELLAN, J.L.: Historia crítica del pensamiento español, III, p. 461). No hay una completa identificación del indio con el animal, sobre todo al principio. Lo que ocurre es que después, tantos testimonios adversos, incluso de misioneros, hicieron dudar a la Corona. Su postura quedó clara con la publicación de la Sublimis Deus. En muchos casos, el afirmar la no hominidad de los indios y su barbarie se debía a intereses de conquistadores y encomenderos: justificaba la violencia de los españoles y la esclavitud.

(3).- De Indis: CHP, 5, págs.: 81, 86, 93, 98; De Temperantia: CHP, 5, 112, 115; De Iure Belli: CHP, 6, 229.

(4).- Citamos la obra De Iustitia por la edición de BELTRAN DE HEREDIA, Vicente: Comentarios a la "Secunda secundae", Salamanca, 1934. Esta es la única publicación de los manuscritos tomados por los discípulos de las lecciones de clase. Esta edición está hecha sobre el manuscrito, muy fiable, de Francisco Trigo, alumno de Vitoria. De Iustitia corresponde a los tomos III y IV.

(5).- Al final de la relección De Indis, hablando del 8º posible título legítimo de conquista, parece aceptar su incapacidad y barbarie ateniéndose a los múltiples testimonios sobre ello: "Y tales parecen ser esos bárbaros que, en parte, podrían por esta razón ser gobernados como siervos" (CHP, 5, 98). Esta diversidad de pareceres nos revela la duda y confusión existente en la época sobre el tema. Las contradicciones se resuelven al tener en cuenta que hay muchas clases de indios, muy diversos entre sí. Con todo, aún aceptando hipotéticamente su barbarie, Vitoria no niega su hominidad, diciendo "que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurar su bien" (CHP, 5, 98).

(6).- Coincide Vitoria con Las Casas: "Todas las guerras que hasta aquí se han hecho (...) han sido contra todo derecho natural, de gentes y divino". "Todos los que fueron a conquistar sabían muy bien a lo que iban e todos llevaban aquella intención, y así jamás llevaron autoridad del rey para hacer los males que hizieron; e aunque la llevaran, no les valiera para excusarles, ni hobo causa legítima para cometer las injustísimas guerras que a los indios movieron, sino sola su gran ambi-

ción e insaciable codicia" (Confesionario BAE, 110, 237b, 239b)

(7).- El derecho de propiedad ha de subordinarse al bien común. Ambos derechos, privado y público de la propiedad son necesarios para la buena marcha de la sociedad civil y corresponde a la prudencia política armonizarlos.

Acerca de la distinción entre derecho natural, positivo y de gentes hablaremos más adelante, en "Fundamentos de la utopía vitoriana. Moral y derecho armónicos". De momento, creemos que puede ayudar a definir el derecho a la propiedad el distinguir entre un derecho natural y un derecho positivo de gentes ("ius gentium naturale" y "ius gentium voluntarium"). El derecho a la propiedad sería "derecho natural de gentes", a diferencia de las formas de división de esta propiedad, que serían "derecho positivo de gentes". El derecho a la propiedad no es derecho natural sin más entendido como "lo que la naturaleza enseñó a todos los animales" (según la fórmula de los jurisconsultos romanos), en cuanto que todos los animales se adecúan a la ley natural de manera espontánea, sino que es derecho natural aplicado al hombre y, por tanto, inferido por su razón. Es, por ello, derivado, pero no es arbitrario en el sentido del derecho positivo. El que sea una derivación de la razón lo prueba su generalidad: el haber sido establecida por la mayor parte del orbe.

La distinción entre las formas de división de la propiedad (que hemos considerado "derecho positivo de gentes") y la propiedad privada misma (que hemos considerado "derecho natural de gentes") se puede apreciar en Sto. Tomás al negar que la propiedad comunitaria de las cosas esté exigida por el derecho natural: "La comunidad de las cosas se atribuye al derecho natural, no porque éste ordene que todas las cosas hayan de ser poseídas en común y ninguna como propia, sino porque la división de las posesiones no se hace por el derecho natural, sino por obra de un convenio humano que pertenece al derecho positivo (...). De ahí que la propiedad de las posesiones, en vez de ir contra el derecho natural, se añade a éste, por medio de la razón humana" (Sum. Theol., q. 66, a. 2, ad 1).

No hay en Vitoria una defensa de la comunidad de bienes en sentido comunista. El "Ius societatis et communicationis" no significa eso ni considero que sea una manifestación más de las utopías renacentistas que se apoyaban en el mito de la Edad de oro. Es verdad que Vitoria habla de un tiempo en que todas las cosas eran comunes y luego se hizo la división de la propiedad, pero no considera esta división como negativa. No adopta la postura de Scoto al considerar que la propiedad privada es consecuencia del pecado original. Es más, el Ius societatis et communicationis tiene un límite: el perjuicio de las posesiones de los legítimos propietarios. (También la propiedad privada lo tiene, ya lo hemos visto: el perjuicio del bien común). Pero, a pesar de todo, hay un aspecto de crítica (toda utopía lo tiene si es auténtica) a la sociedad egoísta y materialista de entonces, el que se encuentra detrás de las utopías renacentistas que soñaban con la vuelta a la Edad de oro.

(8).- Se observa un avance en el pensamiento vitoriano desde las lecciones de 1534 y 1535 (Comentario a la II II) a la relección De Indis (1539). Apreciamos aquí un Vitoria más atento al derecho natural que al positivo de las disposiciones jurídicas establecidas. En De Indis pone de relieve que, aunque al hereje se le puedan legalmente confiscar los

bienes, sigue dueño en el fuero de su conciencia, pues su dominio lo tiene por naturaleza; acepta que los indios tienen obligación de oír la predicación pero no de convertirse y considera el derecho de gentes más como natural que como positivo. En De Temperantia (1537) ya había dicho que no se debe gravar más a los infieles por serlo; acepta que los indios tienen obligación de oír la predicación, pero no de convertirse y claramente considera el derecho de gentes como natural.

(9).- El derecho de gentes que introduce la esclavitud creemos que debe entenderse como "derecho de gentes positivo". Es circunstancial y, por ello, mudable, y puede derogarse con el tiempo.

(10).- En Obras, Aguilar, Madrid, 1973, 2ª ed. Trad., estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch.

(11).- Comentarios a la II II, q. 66 a. 8 n. 7. De Iustitia, I, 346: los cristianos esclavos pueden huir, sea la guerra justa o injusta, pues los cristianos no deben someterse a los infieles ni darse por rentada.

(12).- BACIERO, C.: "Libertad natural y esclavitud natural en la Escuela de Salamanca" en I diritti dell'uomo e de la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria y B. de las Casas, Massimo-Milano, 1988.

(13).- La esclavitud natural, en el sentido que le da Vitoria pertenece al "derecho de gentes natural", la esclavitud legal, al "derecho de gentes positivo".

Esta distinción entre esclavitud natural y legal la encontramos en Aristóteles (que da a la esclavitud natural el sentido que ya hemos dicho): la esclavitud natural se da en aquellos hombres a quienes la naturaleza ha dado un cuerpo robusto para trabajar y una mente incapaz de pensar, como los animales. Estos necesitan, como un complemento de su ser, a alguien que les dirija. Por ello, esta esclavitud es justa.

La esclavitud legal se da a consecuencia de la guerra, en virtud de la ley convencional según la cual lo cogido en ella es de los vencedores. Sobre esto Aristóteles reconoce que hay diversidad de opiniones pues unos dicen que no es justa esta esclavitud ya que deriva del poder de la fuerza, no de la virtud natural y ello acarrearía que personas aptas para mandar fuesen empleadas en oficios de esclavos. Otros, en cambio, piensan que es un mal menor que la muerte, justamente aplicada a los enemigos. Otros, en fin, que afirman que la esclavitud es justa por causa de la guerra, la niegan cuando la guerra misma no sea justa y, por tanto, "no se puede llamar esclavo a quien no merezca la esclavitud". Es evidente que hay motivo para la controversia, afirma Aristóteles, y termina diciendo que cuando se trata de esclavitud natural, todo funciona bien y hay amistad entre amo y esclavo porque éste es parte de aquél y le necesita; pero cuando "ellos (amo y esclavo) no reúnen estas condiciones y están así por la ley y coacción, el caso es totalmente opuesto" (1255b).

Cicerón, Séneca y los Padres de la Iglesia se pronunciaron en contra de la esclavitud natural. En los Instituta de Justiniano se define la servidumbre como institución que sujeta a un hombre al dominio de otro, pero en contra de su naturaleza. Las Siete Partidas tienen en España la misma orientación. Pero la opinión aristotélica no llegó a

Desaparecer del todo. En tiempos de Vitoria sus teorías estaban vigentes. La autoridad de Aristóteles no se discutía. Sepúlveda, un humanista, la acepta y el mismo Las Casas que la rechaza para los indios, la aplica a los negros (con muchas limitaciones). Se da en él la lucha entre su conciencia cristiana que repudia la tesis aristotélica y la conciencia de hombre de su época. Vitoria y sus discípulos tampoco rechazan de plano la autoridad de Aristóteles, lo que hacen es dar otra interpretación a sus teorías.

(14).- Algunos del Consejo del rey le habían dicho que podía hacerlos esclavos ("quod rex poterat indos istos noviter inventos facere servos"), basándose en un pasaje del libro de los Reyes, 8, comentado por Sto. Tomás, donde se habla de un rey que hizo esclavos a los judíos. El apoyo en esta cita no tiene sentido, dice Vitoria, pues el mismo Sto. Tomás llama tiránica a dicha ley y, por tanto, injusta.

(15).- Véase en la primera parte, "Fuentes Testimoniales", el apartado "Testimonios de Misioneros", en especial el sermón de Montesinos y las "Fuentes Jurídicas".

(16).- Ampliaremos y aclararemos estos conceptos en el apartado siguiente: "Fundamentos de la utopía vitoriana. Comunidad perfecta".

(17).- Romanos, 13, 1-2; Tito, 3, 1; Timoteo, 2, 1.

(18).- Derechos después olvidados durante varios siglos de absolutismo estatal y equilibrio de las grandes potencias. El principio vitoriano de interdependencia y solidaridad aparece de nuevo con la Carta de las Naciones Unidas y la Doctrina Social de la Iglesia.

(19).- Vitoria no ha hecho una exposición sistemática y ordenada de estos derechos, cosa que no entraba dentro del tema de la relección De Indis. Su propósito es sólo formular una serie de derechos de comunicación en apoyo de los títulos legítimos.

(20).- "Al principio del mundo, cuando todas las cosas eran comunes..." (CHP, 5, 78). ¿Podemos establecer relación entre la utopía vitoriana y las múltiples utopías renacentistas que retoman el mito de la Edad de Oro y ven en el Nuevo Mundo esa sociedad feliz en la que todo es común?. El tema es constante en la literatura: Platón, Moro, socialismo utópico, Marx... Pero, aparte de eso, la idea estaba en el ambiente. Si no ésta, propia de la mitología clásica, si la del Paraíso perdido, más popular por coincidir con las creencias cristianas. En el fondo de estas utopías se encuentra la añoranza de la felicidad total y el hastío de la sociedad terrena, egoísta. Vitoria era hombre de su tiempo, cristiano y humanista que, como tal, lleva a cabo una crítica a la sociedad europea.

Vitoria apela con frecuencia, para probar el carácter natural de la comunidad de bienes, al primitivo estado de la naturaleza. Pero su postura es muy distinta: la propiedad privada no es fruto del pecado ni es algo negativo que viene a contradecir el derecho natural. Todo lo contrario (ver nota 7). Admira ver la armónica solución que da. En este título apreciamos con claridad el iusnaturalismo vitoriano. Se observa el cambio dado respecto a De iustitia en la consideración del derecho de

gentes como derecho natural más que como positivo. Hablaremos de ello en el apartado siguiente.

(21).- Esta idea vitoriana de la libertad de los mares y demás bienes comunes evita los monopolios indebidos. Ahora bien, este derecho está limitado con la condición de "no hacer perjuicio a los naturales". Por ello, los acuerdos entre las naciones pueden restringirlo (Un ejemplo de abuso es lo que ocurrió en los siglos siguientes a Vitoria cuando navegantes franceses e ingleses invocaban este derecho para justificar sus correrías de corsarios contra la hegemonía colonial de la península Ibérica)

(22).- Esto el Papa lo puede hacer en virtud de la potestad indirecta por la que el Papa tenía poder en lo temporal en orden a lo espiritual. Hoy nos parece desorbitada pero entonces era un poder válido, aceptado por todos en razón de los usos internacionales del orbe cristiano de la época. El Papa era una especie de poder arbitral supranacional al que los príncipes acudían para solucionar sus conflictos. La solución vitoriana en estos títulos legítimos da pie a muy variadas y encontradas interpretaciones sobre nuestro autor. Muchos juristas (Brown Scott entre ellos) afirman que la originalidad y el mérito de Vitoria consiste en la sustitución del "orbis christianus" por la Comunidad internacional, donde desaparecen fronteras de religión, geografía y razas. Otros, en cambio (Hoffner, por ejemplo: Ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1957, p. 426-427) afirman que Vitoria se mantuvo fiel a esta concepción de la Cristiandad, pretendiendo abarcar a la humanidad cuando todos los pueblos hubieran abrazado la fe. Ambas interpretaciones pueden armonizarse, según Urdániz, si no las absolutizamos ("Introducción" a De indis en Obras, p. 626). Vitoria tiene presente el ideal de evangelización, pero esto no le lleva a desconocer el orden natural, diferente y autónomo en cierto sentido. Lo veremos más adelante.

(23).- Sobre el tema de los sacrificios humanos de los indios hay también muchas opiniones y valoraciones, no faltando las positivas, sobre todo de indigenistas. Las Casas no admitía este título de conquista porque justificaba los sacrificios humanos diciendo que significaban un alto concepto de la divinidad, a la que sacrificaban lo mejor (los hombres), sobre todo si eran sus propios hijos (Apologética Historia, c. CLXXXIII), el P. Pedro José Márquez dice que los sacrificios no eran tantos y se hacían sólo a los esclavos de guerra, merecedores de la muerte. El y otros como el P. Clavigero y Vico (Scienza Nova, 390,1) condenan los sacrificios pero en cierto modo los justifican diciendo que es un fenómeno universal que se ha dado en todas las culturas y con mayor intensidad (sacrificios de fenicios, griegos... y en el s. XX, los de la Cheka soviética o los campos de concentración nazis) (Cfr. GERBI, A: Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1946 pp. 228-232)

Capítulo 2º: LA UTOPIA VITORIANA COMO SOLUCION ARMONICA. FUNDAMENTOS DE DICHA UTOPIA.

Vamos a estudiar los fundamentos en que se basa la utopía vitoriana, poniendo de manifiesto su carácter armónico y equilibrado y, por ello, máximamente realizable.

La utópica (U.IIa) idea vitoriana es la instauración de un orden universal. Sólo en él habrá paz y será posible la realización plena de todos los hombres. Ese orden supone equilibrio de todos los elementos integrantes, pluralidad en unidad, armonía. Podría decirse que el equilibrio y la armonía son el fondo sobre el que se delimitan las líneas melódicas del pensamiento que acabamos de exponer.

Vitoria es un clásico. Con genial maestría se mueve entre opuestos. La moderación, la prudencia, la síntesis son sus características. Son ellas las que harán que su idea no sea utópica (U.I), sino realizable. Observemos las múltiples manifestaciones de esta armonía.

2.1.- PERSONALIDAD ARMONICA.

Vitoria es un hombre sensato y prudente, razonable, moderado y equilibrado. No es el utópico idealista que se ciega apasionadamente por su idea. Observa, delibera, reflexiona, razona... y concluye aplicando a la realidad. Hemos dicho que Vitoria es un clásico. Lo es por la aceptación de las nuevas ideas renacentistas pero aún más, por el modo con que sabe armonizarlas con la tradición medieval escolástica, ello le hace ser más renacentista y moderno que otros muchos. Es tomista, y ello le hace ser innovador. Recoge del nominalismo, humanismo y tradición medieval lo que considera verdadero. Se deja guiar, defiende y critica los argumentos de autoridad. Todo esto nos revela cómo es su personalidad.

Desde adolescente, cuando ingresó en el convento dominico de Burgos, ya destacaba por su ferviente observancia, austeridad, recogimiento, espíritu de trabajo, orden... Abraza con entusiasmo la reforma monástica, en línea marcada por Cisneros, que se practicaba en el convento. Destaca también por su apertura a los nuevos signos de los tiempos: es un excelente humanista, gran conocedor de las letras griegas y latinas. Por estas cualidades, sus superiores le envían a estudiar a París, donde acude en el curso de 1509-1510.

París era entonces un lugar de encuentro de ideas y de escuelas, en especial las del nominalismo, tomismo y humanismo renacentista. De todas ellas aprenderá Vitoria, aceptando y rechazando con juicio crítico. Formarán en él un espíritu abierto, flexible y seguro a la vez.

En París se entregará a un trabajo intenso de asimilación de Sto. Tomás, de manera que puede decirse que su sistema es tomista. Será el restaurador de la teología tomista en España. Es el suyo, un tomismo renovado, aplicado, abierto..., fiel, también en ello, a Sto. Tomás. Vitoria, teólogo realista y escolástico ante todo, manifestó su simpatía y admiración por Erasmo y los suyos, y siguió con moderación y espíritu crítico, las nuevas tendencias renacentistas y nominalistas, entonces tan universalmente aceptadas. Getino nos dice de él: "Vitoria empezaba a acercarse al pueblo, a utilizar de la teología lo más humano, lo más inteligible, lo que luego le había de dar tanta influencia y tan alto relieve en la colonización de las Indias, en los asuntos de Derecho Internacional, en la reforma de la enseñanza teológica. Vitoria se ladeaba por el lado práctico, relegando a segundo lugar las arideces en que se abroquelaba una Escuela decadente." (1)

En 1516 comienza la enseñanza teológica en el Colegio de Santiago, donde permanecerá hasta 1522, fecha en que es graduado doctor en teología. Poco después es llamado a

España, al colegio de San Gregorio, donde le vemos en 1523. En 1526 va a Salamanca donde permanecerá hasta su muerte, en 1546. El convento de San Esteban, donde residirá, había experimentado también la reforma monástica por obra de Juan Hurtado de Mendoza. Reinaba un gran espíritu de oración, apostolado y estudio. La renovación teológica la llevará a cabo Vitoria (2). Esta renovación consistirá en la síntesis armónica de las distintas tendencias filosóficas mencionadas, teniendo como guía a Sto. Tomás, asimilado y leído a la luz de los modernos comentaristas como Cayetano.

A la actualidad del enfoque de problemas tradicionales unía una gran amenidad y originalidad en su exposición. Todo ello hacía de él un gran maestro. El P. Alonso Fernández, en su Historia del Convento de San Esteban nos presenta un testimonio de un discípulo, nada menos que Melchor Cano, sobre Vitoria: "Bien podrá ser que algunos de los discípulos del P. Maestro F. F. de Vitoria lleguen a saber tanto como él, pero diez juntos, de los más aventajados, no llegarán a la profundidad y claridad de su ingenio" (3). "Era muy gran trabajador, - sigue diciendo el P. Alonso Fernández - con tener tan grande facilidad de ingenio, y así estudiaba de noche y de día. No bastaban los dolores de gota que de ordinario tenía, después que creció en edad, para estorbarle ni quitarle del estudio, ni revolver libros, ni acudir a leer su cátedra todos los días, excepto los dos años últimos de su vida." (4) Sus lecciones eran claras y sobrias,

originales, llenas de casos prácticos e interesantes relativos a cuestiones de actualidad.

No se conservan las lecturas originales redactadas por Vitoria para sus clases; sí, en cambio, las lecturas escolares redactadas por los alumnos. Muchas de ellas son sólo resúmenes, pero otras son reproducciones muy fieles y casi al dictado. Dice de él el P. Alonso Fernández en el mencionado libro, que aunque era tan docto, "nunca se pudo acabar con él que imprimiese ni sacase a la luz cosa alguna de sus preciosos trabajos (...). Toda su ciencia tuvo principio en su profunda humildad, por lo cual ha sido orden del cielo que todo cuanto después se ha impreso en materias escolásticas de teología, se diga que es obra de sus manos." (5)

Realismo, moderación, fidelidad a la autoridad y tradición, espíritu abierto.

El carácter realista y práctico de su personalidad lo ponen de relieve hechos como éstos:

Vitoria, en la Universidad, tuvo cargos, formó parte de comisiones para resolver asuntos económicos urgentes como, por ejemplo, en tiempos de hambre, por los años 1534-44, trabajó mucho para proveer a los estudiantes de grano a precios moderados. En carta al P. Arcos condena a cosecheros

y mercaderes que aprovechándose de la necesidad encarecen el pan. Este escrito es lo último que se conserva de su pluma.

Por la misma causa, también reaccionó protestando por los gastos de la Universidad con motivo de las bodas de Felipe II, en 1543.

En la Universidad destaca también por su conducta íntegra. Su parecer, lacónico, se imponía en el claustro universitario que, siendo muy riguroso en la administración de fondos, confiaba plenamente en el Maestro.

Vitoria, fiel durante toda su vida a su dedicación a la enseñanza desde la cátedra, tendrá también influencias en la vida pública, y de gran proyección nacional e internacional.

Su proyección se debe a que sabía descender a los problemas concretos de la vida, en el orden moral y jurídico, aplicando a ellos los problemas teóricos. Por ello fue consejero de muchos. Un claro ejemplo de su moderación y prudencia nos lo ofrece el P. Alonso Fernández:

"Consultábanle de todos los reinos y provincias muy remotas teólogos, juristas, caballeros, mercaderes, consejeros de los reyes, y pendían todos de su resolución como de un oráculo. Juntamente con la ciencia especulativa tenía una extraordinaria prudencia en conocer y penetrar las

condiciones de las personas que le preguntaban y el tiempo y lugar de los sucesos. Esto se colige bien de una respuesta suya que envió el Maestro F. Bartolomé de Miranda, arzobispo que fue de Toledo, regente que entonces era del Colegio de San Gregorio de Valladolid. Habíale preguntado el Maestro cómo se habría en la respuesta a ciertos casos tocantes a un conquistador de Indias o perulero, y respondióle que no fuese fácil en decirle su parecer, sino que se detuviese hasta penetrar mejor la calidad del negocio, y el ánimo del que le preguntaba, y las marañas que encubría, porque en los negocios nuevos como eran entonces los de las Indias, era muy peligrosa la facilidad en la respuesta, y la resolución una vez dada, si es a gusto del que la pregunta, es peligrosísima, sin tener lugar para arrepentirse el que la da. No sólo tenía el Maestro en estos casos grandeza de ingenio, sino en todo cuanto se le proponía, tenía muy buen parecer, en guerra, en paz, en policía y en razones de estado." (6)

Casi todas las consultas se refieren a problemas de justicia: pluralidad de los beneficios, obligación de residencia de los eclesiásticos, forma de condonación parcial en caso de restitución incierta, etc. Vitoria condena los abusos de la administración eclesiástica con energía. Así se ve, por ejemplo, en De Potestate Papae et Concilii. Quizá por esto llegó a simpatizar con Erasmo y con algunos nominalistas en París. Las consultas de peruleros y funcionarios reales sobre el caso de las Indias son también muy

frecuentes, como él mismo nos dice en la carta al P. Arcos de 1534 (7). Consta que hasta el mismo rey Carlos V le escribió pidiéndole misioneros (CHP, 5, 156) y su fama fue tal que fue llamado por el Papa al concilio de Trento.

Un hecho que viene a corroborar el espíritu moderado de Vitoria es su intervención en el asunto del erasmismo. Fue llamado por el inquisidor Alonso Manrique, partidario de Erasmo, a intervenir en la Junta de teólogos que se había convocado para decidir acerca de la ortodoxia de los libros de Erasmo. Alonso Manrique llamó a Vitoria con la esperanza de que hablara a su favor (Ya dijimos que durante su estancia en París le defendió en algunas ocasiones). El juicio de Vitoria, como teólogo, es, en los asuntos de carácter dogmático, inflexible. Sin embargo, se esfuerza por salvar la intención de Erasmo, a quien tiene, en todo caso, por "varón católico".

Con frecuencia pide más reflexión al calificar proposiciones, sin dejarse llevar de la fácil tendencia de llamar heréticas aquellas que no lo merecen: "*Saepe multi negant auctoritatem sanctorum doctorum, et postea accusantur ab aliis et determinantur multa haeretica, quae nullo modo sunt; quae fiunt optime ab istis inquisitoribus, qui lo sapienter bene faciunt, parum scientes de Sacra Theologia.*" (8) y pondera sus mismas soluciones, no insistiendo demasiado en ellas, aunque le parezcan las más satisfactorias, por ser

soluciones nuevas: "sine magna assertione, quia est nova solutio." (9)

Sabe conjugar el respeto y obediencia a la autoridad del Papa con el sentido común y el ejercicio crítico de la razón. No es demoledor ni revolucionario. Esto se aprecia muy bien en la relección De potestate Papae et Concilii donde, manteniendo la autoridad del Papa critica los abusos y desórdenes morales que pudiera haber en la Curia romana. Como ejemplo nos puede servir también una carta, donde, con relación al tema de la composición dice:

"Nam neque est meum damnare quod pontifices faciunt et omnes recipiunt, nec possunt approbare quod doctores damnant et ratio non excusat". No duda que el Papa lo pueda hacer con justa causa, "pero de la forma que se suele hacer yo no lo entiendo (...). Ni los salvo ni los condeno." (10)

Como vemos, sabe distinguir lo lícito y lo conveniente, el deber y el bien.

Su espíritu moderado se manifiesta también en la respuesta que da a problemas propios de derecho mercantil, por ejemplo, a la materia de los precios, cambios, negocios bancarios, etc. Es todavía bastante rigorista y adepto a la tesis tradicional que condenaba como usura toda ganancia obtenida por el simple préstamo, pero observa los cambios de

los tiempos. En plena época del mercantilismo no se podían mantener los principios morales de la Edad Media en este punto. Sabe compaginar la doctrina tomista del bien común con la justicia de una ganancia moderada.

Critica severamente a gobernantes, eclesiásticos y civiles, denunciando las irregularidades en la administración, en concreto, el pecado de aceptación de personas en la provisión de beneficios y cargos públicos, en contra de la justicia distributiva.

Tuvo, pues, una influencia enorme en la elevación del nivel moral de la vida mercantil, administrativa y eclesiástica de su época. No sólo él, sino también sus discípulos. En gran parte por su labor, muchos abusos de los eclesiásticos se corrigieron en España antes de la reforma impuesta por Trento.

Su moderación se pone de relieve también en su espíritu crítico aundado con la fidelidad a la tradición y autoridad de Santo Tomás. La ama, admira y sigue, pero advierte a sus discípulos del peligro de considerar un dicho de Sto. Tomás como infalible "*tanquam Evangelium*" (11). El nuevo método que propugna para la teología es, asimismo, modelo de equilibrio: ha de ser positivo y especulativo y con una dimensión práctica que la oriente a la vida.

El equilibrio vitoriano lo apreciamos también en su actitud ante la crisis político-religiosa de Europa: Por una parte, critica la política desintegradora de Francisco I y su política de coexistencia con los turcos, que ponía en muy serio peligro la unidad europea, que era la misma unidad de la Cristiandad. Pero, por otra parte, critica la actitud excesivamente imperialista de Carlos en sus intentos de librar a Europa del peligro turco. En la carta de 1536 al condestable de Castilla, D. Pedro Fernández de Velasco, aboga por la paz y reconciliación de los dos reyes:

"Yo lo veo mal alignado; pero sy se pudiese fallar camino para dar algund corte entre Su Magestat y el Rey de Francia, creo que sería aún mucho mejor jornada que la de Túnez. "Yo, por agora, no pediría a Dios otra merced sino que ficiese estos dos príncipes verdaderos hermanos en voluntad como lo son en deudo...." (12)

Con relación al tema de los indios, a lo largo del trabajo se irá poniendo de relieve la moderación y prudencia vitorianas pues es, en gran parte, el objetivo de la tesis. Baste decir que continuamente está sopesando los pros y los contras, teniendo en cuenta las circunstancias, la intención, es decir, todo aquello, que puede modificar el juicio moral de un acto. Y ante todo, sabe compaginar licitud y conveniencia, justicia y misericordia, firmeza y flexibilidad. Basten algunos ejemplos:

La intención, o ignorancia invencible, exime de culpa:

"(...) y es que en este caso son inocentes y temen con fundamento, como suponemos. En consecuencia, deben los españoles defenderse pero con el menor daño posible para ellos, pues es guerra defensiva solamente." (De Indis, I, 3, 5. CHP, 5, 84).

Puede ser lícita una guerra, pero aún así

"debe hacerse sin dolo ni fraude, y sin buscar pretextos..." (De Indis, I, 3, 7. CHP, 5, 87).

"...guardando siempre medida y razón para no ir más allá de lo necesario (que mejor es renunciar al propio derecho que violentar el ajeno), y siempre ordenándolo todo más al bienestar y utilidad de los bárbaros que al propio interés" (De Indis, I, 3, 11. CHP, 5, 90)

Toda ley se debe promulgar mirando al bien común. Si una ley, prohibiendo ritos paganos, fuese perjudicial a la religión o a la república, no debería promulgarse:

"...lo mejor es continuar en la costumbre de la Iglesia, la cual nunca obliga a los paganos a abrazar la fe", no porque no sea lícito, sino porque no conviene (De Temperantia. CHP, 5, 114).

Aunque no hubiesen sido justas las guerras de conquista, un deber de solidaridad obliga a los españoles a permanecer en las Indias a fin de educarles y promocionarles:

"No sería conveniente ni lícito abandonar por completo la administración y el gobierno de aquellas tierras." (De Indis I, 3, 7. CHP, 5, 97)

El ánimo de justicia, moderación y misericordia se aprecia con frecuencia en De Iure Belli: A menudo habla de guardar

"...la debida humanidad y justicia porque la pena ha de ser proporcionada a la culpa." (De Iure Belli. CHP, 6, 195)
(13)

Vitoria puede hablar así porque sus ideas y principios jurídicos han nacido de la experiencia, al contacto con los problemas prácticos que desde 1512 se agitaban en los consejos y confesonarios de Valladolid y Salamanca y en las conversaciones con los misioneros que venían de Ultramar.

La prudencia y moderación, por cuanto requiere buscar el equilibrio entre extremos opuestos, es difícil de conseguir y tiene siempre el peligro de ser mal interpretada como vacilación u oportunismo. Por su actitud conciliarista, Vitoria da la impresión de que se contradice muchas veces.

Con frecuencia da una serie de argumentos con gran fuerza defendiendo una postura y, a continuación, argumentos defendiendo la postura contraria. Desconcierta a la primera impresión. Pero las contradicciones son sólo aparentes. Un ligero examen semántico y lógico lo revela. Lo que sí hay en él es un análisis minucioso de la realidad, tan variada, descubriendo puntos de vista, casos excepcionales, hasta entonces insospechados. Esto sólo lo puede hacer el hombre que, despegado de su idea, vive y experimenta la realidad, ponderándola bajo la guía de la razón. Es, así, su filosofía tan abierta y flexible, tan firme y segura como lo es la misma realidad y la propia personalidad de Vitoria.

Integridad moral.

Ante las críticas que de un lado y de otro puede tener, precisamente por este carácter conciliador, podemos afirmar la integridad y rectitud de intención vitorianas: Busca la verdad por encima de intereses:

"Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco, y me lo hubiesen de dar porque yo firmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer, antes se seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad..." (Carta al P. Arcos (1534). CHP, 5, 139).

"Todavía trabajo cuanto puedo, que pues ellos se llevan la hacienda, no me quede yo con alguna jactura desta otra hacienda de la conciencia." (Carta Arcos. CHP, 5, 137).

"Era muy observante - dice de él el P. Alonso Fernández (14) -, de notables y heroicas virtudes, humilde, manso, apacible, sereno... Con ninguno se llevaba mal."

Con todo lo que llevamos dicho, parece muy poco probable que Vitoria buscara quedar bien defendiendo , astuta y solapadamente, los intereses de la Corona. Tal intención contradice la actitud general de su vida, actitud que le atrajo enfrentamientos con el Rey y con el Papa.

NOTAS A "PERSONALIDAD ARMONICA"

(1).- Vitoria fue celebrado ya por sus discípulos (M. Cano, B. Medina, D. Báñez) como el restaurador de la teología de su tiempo. Esta restauración es, según los historiadores, una restauración de método fr. POZO, C: Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Comentarios a la q. 1 de la I Pars de la Summa, De una Doctrina. Tomo I: Fco. de Vitoria, D. de Soto, M. Cano y Ambrosio Salazar. Granada, Facultad de Teología, 1962. Introducción a F. de Vitoria, p. 1).

(2).- GETINO, L. A: El Maestro Francisco de Vitoria. Madrid, 1930. g. 33.

(3).- CUERVO, J: Historiadores del convento de Salamanca, Imprenta tólica Salmanticense, 1914. pág. 246.

(4).- CUERVO, J: Historiadores del convento de Salamanca, p. 247.

(5).- CUERVO, J: Historiadores del convento de Salamanca, p. 247

(6).- CUERVO, J: Historiadores del convento de Salamanca, p. 246.

(7).- Carta al P. Arcos (1934). (C.H.P., 5, 139.)

(8).- Comentario a la I Pars de la Summa, q. 1 a. 8. en el citado bro del P. POZO: Fuentes para la historia del método teológico en la escuela de Salamanca, p. 115, n. 105

(9).- Comentario a la I Pars de la Summa, q. 1 a. 2. Ed. citada del C. POZO, p. 57 n. 42.

(10).- ~~Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria~~, vol. III 930). p. 24.

(11).- In I Pars, q. 1 a. 8. Ed. del P. POZO: p. 110

(12).- C.H.P., 6, 290.

(13).- Las citas son numerosas, por eso sólo referimos algunas: H.P., 6, págs. 181, 185, 191..., y, en especial, las conclusiones: 203 205.

(14).- CUERVO, J: Historiadores del convento de San Esteban, pp. 6, 247.

2.2.- METODOLOGIA ARMONICA

El método vitoriano, claramente tomista, es una genial armonía de armonías o síntesis de síntesis:

1.- Fe - razón, teología - filosofía, naturaleza - sobrenaturaleza.

2.- Razón - experiencia, método deductivo - inductivo, metafísico - histórico.

3.- Verdad - certeza, objetividad - subjetividad.

4.- Autoridad - crítica.

2.2.1.-Armonía fe - razón, teología - filosofía, naturaleza - sobrenaturaleza.

Como Sto. Tomás, Vitoria distingue bien los campos, evitando las intromisiones de uno en otro, y admite las mutuas ayudas que se pueden prestar. No olvida que es teólogo, por eso los argumentos basados en la Sagrada Escritura tienen tanto peso en él, decisivo. Pero tampoco olvida que la fe debe ser razonable. Fe y razón, perfectamente armonizadas, son la clave, como en Sto. Tomás, para entender lo que dice. La distinción de campos evita caer en el sobrenaturalismo pseudoagustinista de la teoría teocrática; su complementación y mutua ayuda impide caer en la teoría de la doble verdad de signo nominalista. Entiende que la fe ayuda a la razón descubriéndole nuevos horizontes y

@

señalándole peligros. Es norma negativa y, como tal, extrínseca, que no impide su autonomía. Más adelante exponemos más ampliamente la importancia del fundamento teológico.

2.2.2.-Armonía razón - experiencia, método deductivo - inductivo, metafísico - histórico.

Vitoria no es un soñador utópico (U.I) o un racionalista rígido (U.IIb). Su pensamiento se ha elaborado partiendo de la realidad y para esa realidad que, en el caso que nos ocupa son los indios recién descubiertos y los problemas morales, jurídicos y políticos que el hecho suscitó en España. Se aleja tanto del formalismo como del positivismo moral; ni su método es exclusivamente deductivo ni exclusivamente inductivo. Hay deducción e inducción, atención a los hechos y obediencia a la idea rectora, elaborada a partir de ellos y sometida a las excepciones que ellos mismos la impongan. Es armonía entre necesidad y conveniencia, deber y bien. Veamos un ejemplo de esto: Ante todo el gobernante debe procurar la paz y el orden social. Para ello, a veces deberá tolerar vicios e incluso la idolatría, pero puede, y hará muy bien, en intentar erradicarlos si de ello no se sigue alteración y escándalo público porque el fin del estado es la felicidad de los ciudadanos y ésta se consigue con la vida virtuosa (De Temperantia, CHP, 5, 102, 103).

Método deductivo. Importancia de la razón.

El punto de partida de sus razonamientos son los primeros principios morales, evidentes para la razón. De ahí derivarán las leyes deductivamente, desde las leyes más universales y abstractas como las naturales, hasta las más concretas y particulares, como las positivas. A medio camino del proceso deductivo topamos con las leyes del derecho de gentes. ¿Son leyes naturales o positivas?. El mismo Vitoria vacila en este punto teniendo que distinguir entre un derecho de gentes natural y un derecho de gentes positivo, o también entre lo natural en sentido absoluto y lo natural en sentido relativo.

Esto último es lo derivado por la razón de los principios estrictamente naturales y es lo que corresponde al derecho de gentes (natural, no positivo). Lo constituyen leyes de derecho humano, pero dictadas, no por la voluntad de un príncipe aislado sino por la gran mayoría de ellos o por el consentimiento implícito de la gran mayoría de los hombres. Ello es así porque la razón humana va viendo, por la experiencia, que son necesarias para el bien del orbe, es decir, para la naturaleza humana. Por ello tienen las características de la cuasi universalidad y necesidad de las leyes naturales. Lo que ocurre es que su conocimiento es más difícil, al mediar, tratándose ya de casos concretos, muchas circunstancias que dificultan y oscurecen su verdad.

El derecho natural es universal e inmutable en todas sus normas, pero su conocimiento no es universal. Por eso cabe progreso y se da un desarrollo histórico, sobre todo en aquellas leyes más alejadas de los primeros principios. Muchas de estas leyes surgen nuevas y otras entran en desuso por las mudanzas de las situaciones geográficas e históricas que los teólogos designaban como "mutaciones por razón de la materia" a que se aplican.

En último lugar del proceso deductivo están las leyes positivas, totalmente convencionales. Son leyes emanadas de la voluntad de los príncipes o legisladores. Tienen como fin el poner orden en la sociedad. Estas leyes son perfectamente mutables y discutibles pero tienen carácter de ley pues obligan, con obligación impuesta por la propia naturaleza ya que, sin ellas no habría orden en la sociedad. Su obligación, no obstante, está subordinada a las leyes naturales a las que no debe contradecir.

El modo, pues, de legitimar o ilegitimar una ley será comprobar su inclusión o derivación del derecho natural o, al menos, su no contradicción con el mismo.

La razón tiene una importancia trascendental en el método vitoriano. Sin ella, imposible hablar de "naturaleza" o "esencia". Vitoria se aleja de toda posición nominalista.

@

Sabe abstraer. Por ello, puede enunciar leyes universales y necesarias que la experiencia es incapaz de dictar. Su moral, política y derecho no serán relativistas u oportunistas, a merced de la veleidad de los gobernantes.

Sin embargo, la razón no es absoluta. La razón es incapaz de inventar nada. Descubre, trabajando los datos experienciales, la verdad que late en su fondo y, buceando en él, llega a descubrir el ser, o el deber ser ideal, la esencia o naturaleza. El punto de partida es el examen experiencial de la realidad concreta y sus múltiples circunstancias.

Método inductivo. Importancia de la experiencia.

La experiencia tiene gran importancia en el método victoriano. La ética y el derecho de Vitoria no son "more geometrico". Las conclusiones no surgen sólo por derivación de unos primeros principios innatos. La experiencia juega un importante papel en todo el proceso de conocimiento y demostración de las leyes morales. Dice Brown Scott que Vitoria, en este aspecto, es innovador. Inicia una filosofía que desciende al caso concreto (1).

La comprensión de qué es lo natural en el hombre requiere la experiencia. En puro aristotelismo y tomismo,

Vitoria considera que a la esencia o naturaleza de las cosas no se accede por intuición sino a través del conocimiento particular y sensible, por medio de la abstracción. Sólo después de ver a los hombres, analizar su comportamiento, las condiciones que posibilitan su desarrollo y las que lo obstaculizan, se puede concluir qué es lo natural y lo antinatural en el hombre.

Como ejemplo del punto de partida experiencial en Vitoria se puede ver el análisis detallado de la constitución y comportamiento del hombre que hace al comienzo de De Potestate Civili (Urdániz, 152, ss.), que le lleva a concluir la naturaleza social del hombre y, a partir de ahí, la necesidad natural de la autoridad y el poder político.

Otro ejemplo, más directamente relacionado con el tema de los indios, son las afirmaciones de Vitoria sobre la necesidad de un conocimiento exhaustivo de los hechos y una adecuada deliberación antes de decidir sobre la justicia o injusticia de determinadas leyes o conductas (De Indis. Introducción. CHP, 5, 4 ss.). En fin, en la primera parte ya dejamos demostrado el conocimiento experiencial que Vitoria tiene de la realidad indiana.

Las leyes morales, perfectamente claras y justas en teoría, por la coherencia de su derivación respecto de los primeros principios, pueden resultar injustas a la hora de

aplicarse a la realidad por no estar ésta preparada para ello o por otras circunstancias. Es en este caso la experiencia fuente inapreciable de conocimiento para decidir lo justo y lo injusto; es condición indispensable de la prudencia. La experiencia es tan importante que muchas veces decide una conclusión moral (2).

La mayoría de las argumentaciones en defensa del derecho de gentes son también razonamientos inductivos (aunque su fundamento último sea la derivación del derecho natural (3)). Se eleva a ley aquello que la totalidad o la gran mayoría de las naciones hacen. El derecho internacional surge, así, por la costumbre. Esto no quiere decir que sea, sin más, derecho positivo, pues la universalidad de sus leyes prueba que no obedece al arbitrio de unos príncipes. De todas formas, a su conocimiento se llega partiendo de la experiencia.

El papel de la experiencia en el método de Vitoria es la clave para entender su postura moderada, equilibrada y realista. Su utopía es, por ello, realizable. Lo no realizado no obedece ni a su método, ni a su punto de partida, sino a las características que presentaba la realidad indiana y española (en parte) que hacían inviable la aplicación de ciertas leyes naturales. El método y las conclusiones vitorianas son lo suficientemente flexibles como para poder acomodarse a una variada realidad. No es un

método rígido. Lo sería si fuese exclusivamente deductivo. Es la experiencia lo que le da flexibilidad. Por ello, junto a argumentaciones deductivas que concluyen en afirmaciones categóricas y verdaderas pues parten de verdades evidentes y son coherentes, hay otras argumentaciones que no parten de verdades tan evidentes, por eso no pueden concluir categórica sino probablemente.

El campo jurídico se mueve con frecuencia en este terreno, apelando, para establecer las leyes, a la costumbre, a la mayor probabilidad, al mal menor, a las circunstancias, a las opiniones de expertos... En otras ocasiones, es forzoso distinguir lo que objetivamente está bien o mal de lo que subjetivamente lo está, es decir, la verdad de la certeza, siendo ésta excusa suficiente ante el error. Como nos movemos ya en el terreno de la casuística, es difícil, muchas veces, atinar con la verdad. Por eso hay diversidad de opiniones. Por ejemplo, en el campo de los principios universales, parece que se puede afirmar con total necesidad el que "la ignorancia invencible excusa enteramente". Ahora bien, el decidir cuáles sean estos casos de ignorancia invencible ya es más difícil. No obstante, Vitoria, deliberando sobre las distintas opiniones y examinando los pros y los contras, deduce razonablemente conclusiones:

"En efecto, es regla de derecho que quien no tiene culpa tampoco ha de tener daño (...). Pero si tuvo duda de

la justicia de la guerra y siguió la autoridad de su príncipe, dice Silvestre Prierio que está obligado a restituirlo todo, pues guerreó de mala fe (...). Sería verdad lo que Silvestre Prierio dice, si realmente hubiera tenido duda de si le era lícito ir a la guerra, porque en este caso obra contra conciencia. Pero es obligado observar que es compatible una guerra justa de suyo e ilícita e injusta por alguna circunstancia. Es compatible, sin duda, que alguien tenga derecho a recobrar una ciudad o una provincia, y sin embargo, resulte totalmente ilícito por razón del escándalo" (De Iure Belli, CHP, 6, 161).

Ante la duda de si es lícito en la guerra matar a los inocentes, concluye en la primera proposición que no, y dice:

"De esto no cabe la menor duda" (De Iure Belli, CHP, 6, 167).

Pero dice a continuación:

"Eventualmente, sin embargo, es lícito matar inocentes aún a sabiendas" (De Iure Belli, CHP, 6, 167).

Esto ocurre cuando no se pretende su muerte directamente. Por ejemplo, al atacar una ciudad donde hay un gran número de enemigos. La prueba que da es que si no, no podría ganarse la guerra.

"Pero - dice a continuación - es preciso tener en cuenta lo que se ha dicho poco ha: que conviene procurar que no resulten de la guerra mayores males que aquellos que con la misma guerra se evitan" (CHP, 6, 169).

La seguridad con que se mantienen los primeros principios se va matizando a medida que se desciende al caso concreto. Ejemplos como éste podríamos poner muchos. Son una muestra de la prudencia y equilibrios vitorianos debido al papel de la experiencia en su método.

Método metafísico - histórico.

Es verdad que sus conclusiones morales tienen fundamentos metafísicos, basados en la naturaleza humana, pero a la hora de justificarlas, muchas veces no acude a ellos sino a argumentos positivos o históricos como los basados en el consentimiento universal, el "consensum totius orbis", "que siempre tuvo como justas estas cosas por todas las naciones y pueblos". Basta, muchas veces, la mirada a las costumbres de la mayor parte de los pueblos para saber la validez de determinados comportamientos, aunque el razonamiento moral no haya encontrado la explicación todavía.

Esto supone una innovación importante en el derecho y también en teología moral. Es la incorporación a los argumentos deductivos propios del iusnaturalismo, del discurso histórico que tiene en cuenta cómo los hombres han tomado conciencia y clarificado las exigencias del derecho natural, diferente, aunque no opuesto, al discurso teórico de justificación racional. Con esto, dice A. Osuna Fernández-Largo "creemos que Vitoria inició una nueva andadura. Y no pensamos que su doctrina sea una opción desafortunada (como opina S. Ramírez), ni tampoco un germen del moderno positivismo (Villey), sino más bien, las primicias de una corriente iusnaturalista más sensible a la historia y al surgir de la conciencia moral y jurídica de los pueblos que lo que fue aquella síntesis lógico-científica del sistema de conclusiones próximas, secundarias, terciarias, etc. de una moral formalista" (4).

Un ejemplo de esta metodología histórica lo tenemos en el modo de demostrar que el "ius societatis et communicationis", de derecho de gentes, es, como tal, de derecho natural, o derivado del derecho natural:

"Mas en todas las naciones se considera inhumano, el tratar y recibir mal a los transeúntes y sin justa causa para ello y, por el contrario, humano y cortés tratar bien a los extranjeros, lo cual no sucedería si obraran mal aquéllos que viajan por naciones extrañas".(De Indis, título legítimo 19. CHP, 5, 78).

El argumento es cómo se considera entre las naciones, de hecho, el trato a los extranjeros. De este modo se prueba también que el origen de la división de la propiedad es conforme a la naturaleza: es por la experiencia social e histórica de los pueblos y por el comportamiento habitual del hombre. Al principio todo era común, dice Vitoria, sólo después de mucho tiempo se produjo la división, según la experiencia histórica lo iba revelando, si bien manteniendo siempre el "ius communicationis" (De Indis, título legítimo 19. CHP, 5, 78). Esta experiencia histórica se concreta en un consenso, que no tiene porqué ser de palabra, basta que sea implícito, pues pueden más los hechos que las palabras.

Del mismo modo se establece que los legados sean inviolables, que los mares sean comunes o que los prisioneros de guerra sean esclavos (CHP, 5, 82). Y es tal la fuerza que este consentimiento histórico tiene, que tiene fuerza de ley inderogable si no es por voluntad del orbe.

Es claro, pues, que la justificación iusnaturalista es con frecuencia de tipo histórico y consuetudinario ("apud omnes nationes") pero sabe conjugarla con los razonamientos deductivos que la ciencia moral requiere para llegar, desde el principio de igualdad de todos los hombres a estas conclusiones (5).

Confirmando la importancia del método histórico en Vi-

toria dice Brown Scott que sus alusiones a sucesos contemporáneos son relativamente más frecuentes que en Gentile que tiene fama de abundar en ejemplos de actualidad (6). Una de las innovaciones de Vitoria está en haber dejado los viejos métodos escolásticos consistentes en tratar problemas teóricos y abstractos y haber sabido exponer los derechos y deberes de los indios y de España.

La armonía entre las ideas y los hechos explica la armonía que encontramos en él entre teología, moral y derecho. Como moralista y teólogo, debe elevarse a los principios, pero como jurista, debe concretar. "Francisco de Vitoria era el ejemplo más acabado de las estrechas relaciones entre estas dos ciencias", dice Brown Scott (7). García Villoslada dice que Vitoria se distingue por "el cultivo de la teología práctica (moral y derecho), pero con carácter universalista y humano que, sin perder el contacto con la realidad de los hechos, plantea y resuelve los problemas, no con arreglo a cánones de valor circunstancial, ni menos a dictámenes arbitrarios de decretista, sino en conformidad y derivación de los principios eternos e inmutables de la razón y del dogma (...). No desdeña la especulación, pero se remonta a ella partiendo de los hechos concretos e históricos, no construyendo teorías a priori." (8)

2.2.3.-Armonía objetividad - subjetividad, verdad - certeza.

Como escolástico que es, el punto de mira de Vitoria es la objetividad del conocimiento, más que la certeza. El problema de la certeza no tardará en aparecer con la modernidad, que ya se está preparando con el nominalismo. En la Escolástica, por ser la realidad la rectora del conocimiento, no hay tantos problemas de dudas e inseguridades como en la filosofía moderna al ser regida por el yo.

No obstante, el tema de la certeza no está ausente en Vitoria, en absoluto. Sobre él gira toda la Introducción a De Indis (CHP, 5, 4 ss.). Se dice allí que el caso de la Conquista de las Indias es uno de los dudosos sobre los que hay que deliberar. Es verdad, dice, que podría parecer ocioso e inútil hacerlo pues es cuestión ya pasada que ya se examinó y sentenció y no es cuestión de volver sobre ello pues -cita a Aristóteles- "si a cada momento hubiérase de consultar, no terminaríamos jamás" (Ética a Nicómaco, III, 3, 1113a). Además, dado el celo de los Reyes y su buena fe, "no es de creer que no tengan por muy averiguado y remirado todo lo que pueda referirse a la seguridad de su estado y conciencia, máxime en casos de tanta importancia" (CHP, 5, 5) (9). Pero, dice acudiendo a Aristóteles, así como no se delibera sobre lo cierto o imposible, sí debe hacerse sobre lo que razonablemente se puede dudar, máxime

si se trata de algo importante (Etica, III, 3, 1112b). Este es el caso de la Conquista de las Indias. La diversidad de pareceres y los juicios contrarios permiten dudar de su justicia. Por ello, tratándose de un asunto de tanta importancia, se ha examinado a fin de proceder con la máxima certeza.

Actuar con la máxima certeza es, para Vitoria, condición indispensable de todo acto moral recto. Por ello, la primera obligación de una conciencia recta es salir de la duda. Se debe hacer todo lo posible para ello, sobre todo tratándose de negocios importantes, pues "si alguno los ejecutase antes de deliberar y asegurarse legítimamente de su licitud, pecaría sin duda, aunque de suyo fueran lícitos; y no le excusaría la ignorancia, puesto que bien claro está que no sería invencible, ya que él no puso lo que estaba de su parte para conocer su licitud o ilicitud" (CHP, 5, 6). Si no se hace lo posible por salir de la duda, se es culpable, aunque lo realizado no sea de suyo malo.

El remedio para salir de la duda es acudir a los expertos, como también dice Aristóteles (Etica III, 3. 1112b). Siguiéndolos hay plena seguridad de conciencia y se actúa siempre bien, aunque, confiando en su dictamen, se cometieran actos ilícitos de suyo: "PRIMERA PROPOSICION: En materia dudosa debe consultarse con aquellos a quienes toca dictaminar sobre el caso; de otro modo no hay seguridad de

conciencia, ya sea la duda en materia de suyo lícita o ilícita" (CHP, 5, 9). Quien siguiendo la propia conciencia dudosa actúa, desatendiendo el consejo de los expertos, peca aunque estuviese en la verdad y los expertos en error. En esto Vitoria no duda en oponerse a Cayetano (CHP, 5, 9).

Otro es el caso cuando la duda no es culpable. Si no se tiene conciencia del error, evidentemente no se está obligado a deliberar (de lo seguro no se delibera decía Aristóteles, III, 3, 1112b). En este caso se actúa de buena fe y la conciencia, invenciblemente errónea, excusa de culpa (De Iure Belli, CHP, 6, 203. (10)). La conciencia es culpablemente dudosa cuando hay positiva negligencia "es decir, que no quiera escuchar o no quiera creer si oye hablar de ello; y, al contrario, para que haya ignorancia invencible basta haber puesto todas las diligencias humanas en indagar y saber, aunque, por otra parte, esté en pecado mortal" (De Indis, CHP, 5, 60). Esto es así porque hay obligación de actuar siempre conforme a conciencia (a conciencia cierta, se entiende, aunque sea errónea). Lo que no se debe es actuar con conciencia culpablemente dudosa.

Aplicando estos principios al caso americano, dirá Vitoria que los indios pueden ser excusados de su infidelidad o de ciertos pecados contra la naturaleza debido a su ignorancia y error invencibles (de ahí la ilegitimidad de los títulos 4º y 5º (11). Por ello cabe que su guerra sea justa (De Iure Belli, CHP, 6, 203).

En De Iure Belli nos pone muchos ejemplos sobre este tema de la duda y la certeza aplicados a la guerra ya que es fundamental para decidir sobre la justicia o injusticia de la misma. Los príncipes, dice, deben tomar la decisión después de haber deliberado y consultado mucho a expertos y no deben declararla si hubiese duda de su justicia. Los soldados no están obligados a deliberar, deben obedecer al Príncipe, fiados de él. Pero si les constase con certeza la injusticia de la guerra no deben participar en ella bajo pecado mortal. Si hubiese duda "probable" (es decir, invencible. Vitoria se refiere a una duda de buena fe, que es la que excusa), pueden lícitamente participar por evitar un mayor mal a la república que son los desórdenes originados por la desobediencia (CHP, 6, 223-225) (12).

La posición neta de nuestro teólogo moralista es la del probabiliorismo, común dentro de la teología tradicional de Sto. Tomás y su escuela. Afirma la obligación de seguir, en caso de duda, lo más seguro, rechazando el probabilismo. Esto se aprecia, sobre todo, en los casos de guerra justa o en dudas de justicia sobre el derecho de otros. (De Iure belli: "Si el asunto es dudoso, no es lícito hacer la guerra", "si el asunto es dudoso prevalece el actual poseedor", etc. (13). El que a veces hable de "argumentos probables", "persuasión probable", "duda probable" o

"ignorancia probable" no significa que se adscriba al probabilismo. Se está refiriendo a la certeza práctica que basta en cosas contingentes y cuando la decisión a tomar es inminente. En otras ocasiones utiliza la palabra "probable" como equivalente a certeza moral, es decir, considerando que algo es verdadero en atención a los usos y costumbres universalmente admitidos por los hombres o atendiendo a su carácter razonable y digno de crédito, como cuando se refiere a los argumentos apologeticos para probar la fe cristiana (14). Por otra parte, en muchas ocasiones, cuando habla de "ignorancia probable" se refiere a ignorancia invencible pues la considera como "buena fe" (15). No se puede decir que Vitoria sea un moralista laxo a quien baste la mera opinión o duda probable para justificar una conducta como se aceptaría en una moral relativista o "de situación"; era más bien rigorista sin caer, por ello, en la rigidez.

Queda clara la obligación de obrar con la máxima certeza, con conciencia recta, aún cuando, objetivamente, haya error (caso de ignorancia invencible). Sólo esto podría justificar una guerra en sí misma injusta. Esta certeza de la conciencia, aún versando sobre un error, es guía más segura en el obrar que la misma verdad si va acompañada de duda (16).

Ahora bien, la importancia concedida a la certeza, que pertenece al dominio de la subjetividad, ¿resta

importancia a la verdad y, por ello, a la objetividad? ¿Es Vitoria subjetivista?. El hombre moderno hace apelación continua a la conciencia como única norma de sus actos morales. Vitoria no incurre en este extremo. Si es verdad que la conciencia es norma inmediata de moralidad, su papel se reduce a ser transmisora de la ley objetiva, de un orden moral impuesto a la naturaleza por Dios que la ha creado. La conciencia es la "voz de Dios". Por ello es recta sólo cuando refleja fielmente su ley. En caso contrario, es errónea.

Es verdad que a la hora de la acción se debe actuar con certeza, aunque se esté en error, pero también es verdad que es obligación de la conciencia formarse para salir de ese error y adecuarse a la verdad. Precisamente la insistencia en la deliberación y en el recurso a los expertos se debe a la necesidad de acomodarse a la verdad objetiva que se va revelando con la experiencia y la razón. La conciencia cristiana, a su vez, se debe formar en el conocimiento asiduo de la verdad revelada que propone el Magisterio.

Si la ignorancia invencible excusa a los indios y puede justificar sus guerras, esto no convierte sus acciones (infidelidad, pecados contra la naturaleza...) en buenas. Por eso hay que justificarlas: "Admitida la ignorancia probable de hecho o de derecho, puede ser la guerra justa de suyo para aquella parte que tiene de su lado la verdadera

justicia (17); para la otra, en cambio -se entiende la parte que no tiene la verdad- , la guerra es justa en el sentido de que queda excusada de pecado por la buena fe" (De Iure Belli, CHP, 6, 157).

Por otra parte, es la verdad la que obliga moralmente a los cristianos a predicar su fe a los infieles y a éstos a escuchar la predicación y, por ello, es la que les da derecho a hacerlo. Tienen también derecho a hacer guerra para defender a inocentes (de ahí la legitimidad de los títulos , 3º, 4º y 5º de conquista De Indis, CHP, 5, 87 ss.). No basta con que ellos crean con certeza que están en la verdad. De hecho, están en error.

La verdad, por tanto, tiene primacía sobre la certeza; el orden moral objetivo, sobre la conciencia. Esta es recta cuando se adecúa a él. Ahora bien, a la hora de decidir en concreto una actuación, es la certeza la que prima. El juicio moral lo da la conciencia (único medio que el hombre tiene de conocer ese orden moral) y a ella debe atenerse el hombre, obligado como está a proceder con la máxima seguridad (seguridad de que ha atinado con la verdad).

De este modo, verdad-certeza, se armonizan en Vitoria evitando los extremos del subjetivismo relativista y del objetivismo absoluto de signo platónico.

Pero el tema nos lleva a afrontar otra aparente contradicción y la solución armónica vitoriana, la que se establece entre autonomía y heteronomía de la razón.

2.2.4.-Armonía autonomía-heteronomía de la razón.

Argumento de autoridad y método crítico.

En esta compleja cuestión de la certeza y verdad del conocimiento cabe preguntarse hasta qué punto es autónoma la razón, pues ha de someterse al parecer de los expertos (18). Estos expertos son los hombres versados en la ley natural y divina, es decir, los teólogos (no basta la opinión de los juristas, pues los indios no caen dentro de su jurisdicción (De Indis, CHP, 5, 11)). Parece, pues, que para Vitoria, el criterio de autoridad es criterio de certeza. Parece que la fe se impone a la razón. ¿Se salva la autonomía de ésta?. Creemos que sí.

En primer lugar, esta apelación al criterio de autoridad debe hacerse sólo en los casos en que la conciencia es dudosa. Si la conciencia es cierta, se debe seguir la propia conciencia. Pero además, el sometimiento a la autoridad no implica heteronomía de la conciencia pues la obediencia a la autoridad es obediencia a la propia razón que me asegura lo conveniente de dicha obediencia, ya que es más lógico que la recta razón resida en los expertos. Por lo

tanto, se trata de una fe fundada racionalmente, del mismo modo que el crédito que se debe dar a los hombres de ciencia. Es razonable obedecer al que tiene mayor probabilidad de acertar. Lo irracional sería, precisamente, lo contrario: seguirse a sí mismo conociendo la poca formación y previendo la posibilidad de errar.

El mismo Vitoria acude a argumentos de autoridad y son abundantes las citas, sobre todo en las relecciones De Indis, en que trata de apoyar sus afirmaciones. No obstante, procede con una gran libertad, aceptando estos argumentos, no por el nombre del autor, sino en la medida en que le parecen razonables. Así, le vemos dar razón a unos y quitársela a otros. Según Melchor Cano, daba este consejo constantemente a sus discípulos: "no recibir sin elección ni examen todas las palabras de Sto. Tomás, y menos cuando parecían duras e improbables" (19), en lo cual, se revelaba también como tomista. El, como experto en la materia, debe proceder de esta manera, respetando, eso sí, siempre las verdades de fe, por la suprema autoridad de que dimanen. Por otra parte, el criterio de autoridad siempre es indicativo, o puede servir para corroborar una conclusión, sobre todo, si varias autoridades coinciden. La apelación a los expertos es método válido y obligado en asuntos dudosos, allí donde la razón no ve otra salida.

La armonía heteronomía-autonomía está directamente relacionada con la de verdad-certeza: Yo no tengo acceso a la verdad sino a través de mi conocimiento, el mío propio. El único criterio del que me puedo guiar es el de la certeza, por eso es lo único que me puede obligar. Si ésta me falta, he de procurarla por los medios que sean. Por supuesto, investigando, pensando..., pero si mi formación es insuficiente, el medio más seguro es la obediencia a los expertos. Es mi propia razón quien me lo dice, primero, porque es menos probable que se equivoquen y segundo, (en el fondo, la raíz última, a mi parecer) porque toda autoridad viene de Dios, según ha demostrado Vitoria en De Potestate Civili (Urdániz, 151). La aceptación de esta verdad da plena certeza y seguridad, al obrar por obediencia. No es un entrometerse de la fe en el campo de la razón, es que la propia razón llega a descubrir a Dios como fundamento de la autoridad y comprende que es el fundamento más razonable. ¿Qué otro, si no, podría obligar a obedecer si todos los hombres son igualmente limitados y falibles? (De Potestate Civili. Urdániz, 161).

Quede claro, pues, que para Vitoria, la verdad es verdad y el error, error, en sentido absoluto. Pero, relativamente a cada individuo, la apreciación de la realidad puede ser muy diferente y sólo con relación a esta apreciación puede obrar y debe ser juzgado. El individuo no es la norma del orden moral sino Dios creador del mismo. En la medida en

que se adecúe a ese orden que es la verdad, actúa moralmente bien (o en la medida en que se adecúe a Dios en las autoridades, que son sus representantes). Pero esta adecuación debe hacerla el hombre mismo, el sujeto moral, ateniéndose a su razón y con su consentimiento. La heteronomía se produce, por tanto, en virtud de una decisión autónoma. Verdad-certeza, heteronomía-autonomía se armonizan.

En resumen, el método vitoriano es método tomista que se caracteriza por su carácter armónico y sintetizador, equilibrado y realista, seguro y flexible, el menos apto para construir una filosofía utópica irrealizable.

NOTAS A "METODOLOGIA ARMONICA"

(1).- BROWN SCOTT, J: El origen español del Derecho Internacional, Madrid, 1928, p. 64.

(2).- "Las reglas morales no deben ocuparse de meras posibilidades no de aquellas cosas que realmente ocurran" (Comentarios a la II II, cciones de 1534. CHP, 5, 123).

(3).- Véase más adelante nota (15) del apartado Fundamentos filosóficos: Opiniones de Dempf y Osuna-Fernández Largo.

(4).- OSUNA FERNANDEZ-LARGO, A: "De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional". En La Ciencia Tomista, tomo 111, 1984, p. 50. Véase también notas (15) y (17) de Fundamentos Filosóficos

(5).- Creemos exagerada la opinión de Osuna Fernández-Largo (La Ciencia Tomista, p. 53) al decir que sobrepasan los argumentos de tipo histórico a los deductivos. En el mismo título del que están sacados los ejemplos tomados para probarlo, encontramos muchos más basados en los principios de derecho natural. (CHP, 5, 77-87)

(6).- BROWN SCOTT, J: El descubrimiento de América y su influjo en el Derecho Internacional. Discurso pronunciado siendo presidente del Instituto de Derecho Internacional. 12-X-1929. Madrid, 1930. p. 14.

(7).- BROWN SCOTT.- El descubrimiento de América y su influjo en el Derecho Internacional, p. 13

(8).- GARCIA VILLOSLADA, R: La Universidad de París durante los siglos de Francisco de Vitoria, Universitas Gregoriana. Roma, 1938.-

10. Antes de Vitoria los canonistas escribían en sus celdas especulaciones sobre la ley en abstracto y tocaba a los estadistas y políticos establecer la ley en lo que tenía de concreto. La originalidad de Vitoria consiste en establecer que sea el propio teólogo, él en concreto, quien haga teología aplicada. (Cf. BROWN SCOTT, J: El origen español del Derecho Internacional, p. 64)

(9).- Esta postura deliberadora de la Corona supone la primacía del orden moral sobre el político, nada común en la mayoría de los gobernantes y, ciertamente, antimachiavélica. Este afán de cerciorarse y tranquilizar la conciencia es el motivo de la proliferación de "confesiones", consultas, Juntas, etc.

(10).- El tema de la conciencia invenciblemente errónea es muy tratado por nuestro teólogo y moralista. Las alusiones son frecuentes en sus relecciones De Indis y ocupa un lugar central en la relección De quello a que está obligado el hombre (1534-35), relección que nace para dar solución al tema de la salvación de los infieles que nunca habían podido hablar de Dios, que tanto preocupaba a Vitoria. Afirma que la ignorancia invencible en el niño al llegar al uso de razón le exime de

la obligación de creer explícitamente en Dios, aunque no de la obligación de buscarle y de hacer el bien. (En Obras, Urdániz, 1292-1375).

(11).- En ello se opone a doctores como Guillermo de Auxerre, Guillermo de París, Juan Gerson y Hugo de S. Víctor que afirman que en lo que es de derecho divino no cabe ignorancia invencible. Sigue en cambio la solución de Sto. Tomás basada en la Escritura (Rm., 10, 14-15). Según ello, dice: "Esos tales que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que por otra parte sean, ignoran invenciblemente; luego su ignorancia no es pecado" (CHP, 5, 57, 58).

(12).- En esta relección se extiende ampliamente Vitoria en la formación de la conciencia práctica, examinando numerosos casos de duda sobre la guerra justa, descendiendo a la casuística y dando soluciones concretas de acción.

(13).- CHP, 6, 221. En general, todo el artículo "Utrum bellare semper sit peccatus" y "Quae possit esse ratio et causa belli" de De Iure Belli

(14).- "Si la fe se propone a los bárbaros de un modo probable, esto es, con argumentos probables y racionales y con una vida digna y cuidadosa en conformidad con la ley natural, que es grande argumento para confirmar la verdad, y esto no sólo una vez y a la ligera, sino con esmero y diligencia, están obligados los bárbaros a recibir la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal" (De Indis, 4º título ilegítimo, CHP, 5, 64)

(15).- "Admitida la ignorancia probable de hecho o de derecho, puede ser la guerra justa de suyo para aquella parte que tiene de su lado la verdadera justicia: para la otras, en cambio, la guerra es justa en el sentido de que queda excusada de pecado por la buena fe" (CHP, 6, 157).

(16).- Afirma Vitoria que el individuo está obligado a seguir el parecer de los expertos, aunque éstos yerren y él, con conciencia dudosa, estuviese en la verdad (De Indis, Introducción. CHP, 5, 6). La solución de Vitoria se adecúa perfectamente, en la teoría y en la práctica, con el pensamiento de Sto. Tomás y Aristóteles al hablar de la prudencia (Cfr. Comentarios a la II II, De prudentia, q. 47 a. 1 ss.)

(17).- Subrayados míos.

(18).- De Indis, Introducción. Ver supra: Armonía verdad-certeza.

(19).- Cfr. GALLEGOS ROCAFULL, José Mª: El Hombre y el Mundo de los Teólogos Españoles del Siglo de Oro, Ed. Stylo. México, 1946. p. 12. Advierte a sus discípulos del peligro de considerar a Sto. Tomás como infalible, "tanquam Evangelium" (Comentarios a la I Pars q. 1 a. 8, ed. del P. POZO: Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca, comentarios a la q. 1 de la I Pars de la Summa, De sacra doctrina, Tomo I, p. 110)

2.3.-FUNDAMENTOS FILOSOFICOS.

2.3.1.-ANTROPOLOGIA ARMONICA

Vitoria es un filósofo escolástico, pero moderno. No se cierra a las nuevas corrientes antropológicas renacentistas, aunque su fundamento es la metafísica tomista. Según ello, su antropología gira en torno al concepto de naturaleza y esencia.

La identidad de naturaleza es el fundamento filosófico de la igualdad de los hombres. Por su naturaleza, el hombre es racional y libre, por lo cual está dotado de una dignidad que le hace sujeto de derechos o, como dirá Vitoria, tienen dominio de sí mismo y de sus cosas.

En línea tomista, la delimitación que ha hecho de los campos natural y sobrenatural impide que éste interfiera en aquél a la hora de establecer la dignidad y derechos naturales del hombre, cosa que hemos visto en la postura teocrática. La naturaleza humana es idéntica en cristianos e infieles; el pecado no quita nada de lo que es estrictamente natural. Por tanto, cristianos, infieles, herejes, hombres en pecado mortal o santos, son igualmente hombres y tienen la misma dignidad natural. Del análisis de la naturaleza, deduce, en primer lugar, la igualdad de los hombres (De Indis, CHP, 5, 13 ss). (1)

En 2º lugar, deduce su sociabilidad. Acerca del carácter natural de la sociabilidad nos habla al principio de De Potestate Civili, al probar el carácter necesario y natural de la autoridad (Urdániz, 154). Sigue en ello también a Aristóteles y Sto. Tomás. El hombre, nos dice, es sociable por naturaleza porque es el más frágil de todos los animales. La sociedad es necesaria para ayudarse los hombres mutuamente, incluso para desarrollar el entendimiento y la voluntad, que en soledad no podría hacerse. La sociabilidad origina la solidaridad, la mutua dependencia y ayuda. De aquí surge también la armonización de derechos y deberes que hacen posible la vida social en paz y libertad. Es el derecho el encargado de dirigir esta armonización.

La sociabilidad natural es el presupuesto de su teoría internacionalista. Se trata de una sociabilidad multiforme y dinámica. No se agota en la familia o en la comunidad política, como lo entendía Aristóteles, sino que abarca a todo el género humano. Se hace universal. Esta comunión con todos los hombres es un impulso natural, fruto de la libertad, que hace del hombre un ser abierto, capaz de traspasar toda frontera. El fin que se pretende es lograr el bien común de todas las personas del mundo en la paz y la justicia.

Los dos resortes que mueven a los hombres a agruparse en sociedades son la justicia y la amistad, según Vitoria, pero ésta más que aquella, pues el amor humanitario es un

@

impulso natural de la sociabilidad que tiene que actuarse forzosamente en lazos de solidaridad y de mutua ayuda. "Sin la amistad, dice vitoria, recogiendo la tradición de Aristóteles y Cicerón, la vida es triste y desagradable. sin ella no hay virtud." (De Potestate Civili, Urdániz, 156)

En tercer lugar, del análisis de la naturaleza humana se puede deducir su singularidad. Aunque parezca paradójico, tanto la igualdad y sociabilidad como la singularidad y diferencia se deducen de la naturaleza humana. Si es verdad que la esencia es universal, cuando esta esencia es la del hombre, esta universalidad se compagina con la individualidad más estricta. Cada hombre se diferencia de otro de una manera no accidental sino esencial (2). Es la libertad la que explica esta paradoja.

Igualdad, sociabilidad y singularidad son los fundamentos filosóficos de su antropología basados en la concepción metafísica aristotélica de naturaleza, fundamentos que sabe integrar armónicamente, compaginando la igualdad de los hombres con sus peculiares diferencias, la sociabilidad y la individualidad, la solidaridad y el respeto a la libertad y autonomía (3).

El sociólogo Louis Dumont subraya el contraste entre el holismo y el individualismo de diferentes tipos de sociedad y entre las sociedades en las que predomina el "homo

aequalis" y aquellas en las que predomina el "homo hierarchicus". Negativos ambos modos de organización social si son extremos y llegan a originar lo contrario de lo que pretenden (distopías). El Cristianismo ha sabido suprimir el contraste, integrando los extremos. También Vitoria (4).

La solución vitoriana es un equilibrio entre el respeto al otro y la ayuda que supone "meterse en su vida". Con relación al problema de América, se trata de educar a los indios, pero respetando su cultura, encauzando su libertad. No es lícito, ni desentenderse egoístamente, ni intervenir para aprovecharse, también egoístamente, o con recta intención, pero sin respetar la libertad del otro. En los dos primeros casos falla la solidaridad, en el 2º, el respeto a la singularidad.

La sociabilidad fundamenta los títulos legítimos, con los cuales se justifica, hipotéticamente, la intervención española; el respeto a la libertad y singularidad del indio fundamenta, en cambio, la ilegitimidad de los otros 7 títulos, si bien esta ilegitimidad se ve también fundamentada por la sociabilidad natural que prohíbe toda guerra injusta, represión, mal trato, robo, esclavitud, etc.

La armonía respeto-ayuda nos lleva a plantearnos una armonía enrevesada: libertad-evangelización.

Libertad-evangelización. ¿Contradicciones vitorianas o intentos de solución armónica?

La lectura de los Comentarios a la II II de las lecciones de 1534 (5), del fragmento de De Temperantia (1537) y de los títulos legítimos 29, 39 y 49 de De Indis (1539)(CHP, 5, 87 ss.) nos ha dejado en una cierta perplejidad.

En los títulos legítimos se habla del derecho de conquista cuando hay oposición a la predicación, del derecho de la Iglesia a sustituir los primitivos gobernantes, infieles, por otros cristianos cuando la mayor parte de la población se ha hecho cristiana a fin de que no peligre la fe; en el fragmento de De Temperantia se dice que, si bien no se debe obligar a los infieles a bautizarse, sí es lícito a un príncipe obligar a sus súbditos a "dar culto al Dios verdadero" (CHP, 5, 103 ss.); en los Comentarios a la II II (CHP, 5, 125) afirma que para conseguir la conversión de los infieles es lícito a un príncipe gravarles más y en la lecciones de 1535, 36 dice que, si habiéndoles predicado el Evangelio no lo quieren recibir, entonces es lícito apropiarse de sus bienes ("tunc enim iam liceret praedari eos" (II II q. 66 a. 8. CHP, 5, 141)).

¿Dónde queda la libertad de conciencia de la que habla en De Indis, I, 2, 22; I, 1, 12 y, en general, en los títu-

los ilegítimos 2º, 4º y 5º?. ¿Se contradice Vitoria?, ¿actúa con doble cara para dar gusto a unos y a otros o es que tantea y delibera buscando una solución armónica?. Intente-mos responder a estas preguntas.

En primer lugar, ¿cómo justificar el derecho de conquista cuando hay oposición a la predicación?. Simplemente, dirá Vitoria, por el derecho de la Iglesia a defenderse como sociedad perfecta que es (De Potestate Ecclesiae, Urdániz, 305, 306; De Potestate Civili, Urdániz, 180). Esto parece razonable, pero ¿el que este derecho se extienda hasta el punto de obligar a los indios a escuchar la predicación y recibir a los predicadores? (De Temperantia, CHP, 5, 105, 111). ¿No es utópico (U.I) pensar que un pueblo de otra mentalidad, raza, creencias, etc., acepte dócilmente escuchar unas ideas totalmente distintas a las suyas?, ¿acaso deberían los cristianos escuchar la predicación de otras religiones o permitirla?, ¿Aceptaría esto Vitoria?. No. ¿Por qué?, porque no tienen la verdad. Luego la libertad está supeditada a la verdad. Pero, ¿cómo saber que se está en ella?. Por la certeza que da la fe. Sólo esta certeza justifica, no la de los infieles, que, si acaso, puede justificar subjetivamente sus actos de violencia, por ignorancia invencible.

La cuestión lleva a plantearse el tema del derecho-deber de evangelización para cristianos e infieles.

@

Por derecho natural y en base a la solidaridad, el hombre está obligado a enseñar a los otros el camino que considera necesario para su realización o salvación. También existe el deber para cada hombre de seguir este camino de salvación, es decir, a buscar sinceramente la verdad y el bien (6). Esto parece razonable. La duda vendría a la hora de dictaminar si es la religión cristiana u otra la que nos salva. Puede la razón resolver esta duda pues es razonable creer que la religión cristiana es la verdadera por su mayor perfección (Lecciones 1534. CHP, 5, 121). Por derecho divino la obligación es clara para los cristianos ("Id y enseñad.. bautizándoles..." Mt., 28, 18).

Ahora bien, el hombre estaría obligado a seguir este camino de salvación, la religión cristiana, una vez comprendido por él que es el verdadero (llegado al uso de razón y habiendo sido informado de él), pero no antes pues su ignorancia invencible les excusa (Vitoria se apoya en S. Pablo: "¿Cómo creerán en Aquel de quien nada han oído?, y ¿cómo escucharán si nadie les predica?" (Rm., 10, 14)) (7) porque la adhesión a la fe debe ser libre y, por tanto, después de haber deliberado y comprendido las razones favorables (De Indis, CHP, 5, 62).

Pero esta obligación es una obligación moral del propio sujeto de manera que incurre en pecado mortal si no la

cumple. De ninguna manera significa que se le pueda obligar externamente a convertirse (De Indis, CHP, 5, 65). Si esto ocurriese, tal conversión sería nula (8). Por tanto, si no se debe obligar a convertirse al culpable, ¿cómo hacerlo al inocente infiel que nunca ha oído hablar de Dios?,

Pero Vitoria afirma que es necesario presentarles al menos la verdad, la fe cristiana, a fin de que puedan ejercer esta libertad de conciencia y elegir. Por eso dice que previamente deben los cristianos tratar de convencerles por las buenas palabras y ejemplos, para quitarles todo temor, y que sólo si habiendo precedido estas conductas se obstinan en impedir la predicación, sería lícita la guerra (De Indis, CHP, 5, 89 ss. 2º título legítimo).

Aún así, sigue diciendo Vitoria, habría que hacerla con moderación, sin buscar más daño que el necesario y mirando siempre que no se siguieran más males que bienes pues si de suyo es lícita la guerra en estas circunstancias, puede no ser conveniente, ni siquiera para la propagación de la fe, por el escándalo que se seguiría.

En definitiva, el recurso a la violencia cuando hay oposición a la predicación está justificado por la legítima defensa de la Iglesia de su derecho-deber a la predicación. La infidelidad sin más, sea culpable o no, no la justifica pues la conversión debe ser libre, precedida de deliberación

y razones. Sólo así puede haber fe y, consiguientemente, posibilidad de salvación. Por ello, los indios necesitan ser enseñados de manera conveniente a fin de poder libremente realizar la elección y para ello pueden ser obligados a escuchar estas enseñanzas, siempre y cuando no se sigan más males que bienes de ello.

Quizá más difícil de justificar sea el 4º título legítimo, el que dice que el Papa tendría potestad de quitar a los indios sus príncipes infieles y darles otros cristianos: "si buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, bien por los medios normales o de una manera indebida (...) y esto aun podría hacerlo por la fuerza" (De Indis, CHP, 5, 92).

La prueba que da Vitoria es que puede hacerlo el Papa por el bien de la fe, por temor de que apostataran los cristianos convertidos bajo los príncipes infieles. Esto lo puede hacer en virtud de la potestad indirecta. Parece que se trata de una defensa previa, y como el fin espiritual es superior al temporal, en caso de colisión o peligro, tiene primacía aquél. (De Potestate Civili, Urdániz, 180)

La legítima intervención del Papa, en este caso, no significa potestad universal y temporal. Ha actuado sólo para defender a sus súbditos, los bautizados. Por otra parte, ha dejado claro Vitoria que esta intervención del Papa

sólo podría hacerse cuando fuesen mayoría los convertidos.

¿Qué decir respecto a la afirmación de que, si es verdad que un príncipe no debe obligar a sus súbditos a convertirse, sí puede obligarles a "dar culto al verdadero Dios"? (De Temperantia, CHP, 5, 103, ss.). Si ha dejado sentado, como principio natural, que el hombre es libre por naturaleza, si el estado no tiene derecho en el fuero de la conciencia (De Indis, CHP, 5, 36 ss.), ¿cómo puede obligar al súbdito a dar culto al verdadero Dios?, ¿Acaso el derecho conferido por la jurisdicción tiene prioridad sobre el derecho natural ya que puede obligar a los súbditos y no a los que no lo son?, ¿se extiende esta jurisdicción al dominio de la conciencia?. Vitoria afirma que no. Distingue entre ley jurídica y ley moral. Sólo aquélla es competencia del Estado por cuanto afecta a la comunidad. El Estado debe vigilar las acciones externas que puedan tener repercusión en otros pues tiene como fin promover el bien común. Esto es un principio de ley natural y, por tanto, absoluto. Determinar qué tipo de actos se deben tolerar y qué reprimir ya depende de las circunstancias. Es aquí donde entra la experiencia y la prudencia.

Durante la Edad Media sólo era admitido por todos obligar por la fuerza a los herejes o a los que ya hubieran recibido la fe, no a los judíos. Respecto a los bárbaros, hay muchas opiniones. Algunos, como Egidio Romano opinan que

carecen de dominio; otros, incluso defensores de la teoría teocrática, se lo conceden, y todos coinciden en que por las armas los bárbaros no deben ser inducidos a creer. El derecho canónico impide coaccionar para recibir la fe y de todo ello es consciente Vitoria:

"Como es difícil evitar todos estos inconvenientes (escándalos, robos, etc.), lo mejor es continuar con la costumbre de la Iglesia que nunca obliga a los paganos a que abracen la fe" (De Temperantia. CHP, 5, 115).

"El derecho canónico sostiene prácticamente esta doctrina" (Lecciones de 1534. CHP, 5, 119).

Por tanto, ¿Se opone Vitoria a la tradición de la Iglesia al sostener que puede el príncipe obligar a sus súbditos? (De Temperantia. CHP, 5, 03-107). ¿Dónde queda la modernidad de Vitoria y su defensa de la libertad humana cuando niega lo que la tradición de la Iglesia desde tiempo atrás ya aceptaba?. Es verdad que dice que por otros motivos, como el escándalo, no es lícito obligar a convertirse, pero lo importante es que considera que, de suyo, sí es lícito pues el derecho divino nada dice en contra. Es la práctica, las circunstancias que hacen que se sigan más males que bienes, lo que inclina a Vitoria a adoptar como mejor la costumbre de la Iglesia de no obligar, costumbre que no pasa de ser de derecho positivo.

Luego, parece que no hay defensa de la libertad interior, sino más bien, habilidad para que no haya desordenes en la república: ¿maquiavelismo?, ¿acepta Vitoria que el fin justifica los medios?. Eso parece cuano dice:

"Si de tales leyes se espera que verdaderamente los paganos se conviertan y no sólo en apariencia (...) sean atraídos hábilmente a la ley santa de Cristo" (De Temperantia. CHP, 114).

Sin embargo, a diferencia de Maquiavelo, no pretende Vitoria el engrandecimiento del príncipe sino el triunfo de Dios, de la verdad y del bien. Es el ideal platónico, pero relativizado y suavizado por la experiencia y por la prudencia. A pesar de todo, la primacía de la idea existe.

Ahora bien, aún admitiendo que la verdad y el bien están en el Cristianismo, ¿es lícito obligar?. Parece que no porque el mismo Dios respeta nuestra libertad. Vitoria (Lecciones de 1534. CHP, 5, 122) dice que no es lícito porque la fe anida en el alma. No basta con bautizar, sino que hay que querer recibir el sacramento. En el mismo lugar, un poco más adelante (CHP, 125) dice que está muy mal obligar a convertirse cuando afirma que puede un gobernante gravar más a los infieles que a los fieles para que se conviertan, pero no de forma excesiva, pues esto sería

coaccionarles y "...estaría mal hecho, como se dijo, arrastrarles de esta forma a la fe".

Luego, ¿entonces Vitoria defiende la libertad interior?, ¿es que se contradice?.

En De Indis (4º título legítimo) opina que no se debe coaccionar a los infieles que nunca han recibido la fe. Acude a Sto. Tomás en apoyo de su opinión y afirma que lo es también "de todos los doctores, civilistas y canonistas". La prueba es que " el acto de creer es un acto de voluntad y el temor vicia mucho el acto voluntario (Aristóteles, Ética, III) (CHP, 5, 65). Sería sacrílego, sigue diciendo, acercarse a los sacramentos por puro temor servil. Esta misma conclusión se encuentra en el Decreto de Graciano, Concilio de Toledo, S. Gregorio, etc. y ha sido siempre la práctica y costumbre de la Iglesia. Considera, incluso, " monstruoso y sacrílego" que los bárbaros, por temor, tuvieran que fingir que creen. Menciona como defensor de la compulsión por la fuerza a Scoto, pero dice a renglón seguido, que éste se refiere sólo a los súbditos. Luego ni él mismo lo aplicaría a los indios. (CHP, 5, 66).

Entonces, ¿en qué quedamos?. Si es motivo suficiente para no coaccionar el que la fe es un acto voluntario, según Sto. Tomás, ¿por qué dice que el príncipe puede obligar a sus súbditos a creer, si son minoría o si no se sigue escándalo?.

Nos encontramos con un Vitoria fluctuante sobre un problema (libertad-educación) acerca del que se sigue deliberando hoy en busca de la armonía. Por otra parte, hay que tener en cuenta que las Lecciones sobre la II II datan de 1534 y la relección De Indis, de 1539. Su pensamiento en estos años ha cambiado. Por ejemplo, en De Indis se inclina a considerar al Derecho de gentes como natural mientras que en las Lecciones de 1534 lo había considerado positivo. Es comprensible que en la medida en que se ahonde en la consideración de la naturaleza humana se den primacía a sus características esenciales (libertad, por ejemplo) sobre los aspectos jurídicos (extensión y límites del poder de los príncipes sobre sus súbditos), más relativos y cambiantes. Pero, por otra parte, cuesta aceptar que en 1534, fecha en que tiene ya definida su postura de denuncia de las conquistas, (carta al P. Arcos) pudiera argumentar a favor de la coacción, máxime cuando la tradición, por lo general, está en contra de ella. El caso es que Vitoria defiende la licitud de la coacción sólo si se trata de un príncipe sobre sus súbditos y por su propio bien, a fin de que pudieran conseguir la felicidad máxima, a procurar la cual está obligado todo príncipe (De Temperantia, CHP, 5, 106). Aún así, sólo sería lícita la coacción cuando no se siguieran mayores males (escándalos, muertes, conversiones fingidas, etc.); y como humanamente no pueden evitarse estos males, puede concluirse sin más que no es lícita la coacción, según

@

doctrina de Sto. Tomás (Lecciones de 1534. CHP, 5, 123). En teoría puede ser lícita, en la práctica, no.

En conclusión, su postura es:

- El estado puede obligar a sus súbditos a dar culto al Dios verdadero. Esto, que en principio es lícito, en la práctica no suele serlo por seguirse más males que bienes y por no hacerse con la debida moderación. Por otra parte, hemos de entender esto en el sentido de que puede obligar a realizar actos externos, por defensa del bien común, no en el sentido de obligar a convertirse en el fuero del conciencia y bautizarse, pues para recibir el Bautismo, dice, se requiere, no sólo libre asentimiento sino educación en la fe (Parecer sobre el Bautismo de los Indios. 1541. CHP, 5, 157-164).

- No se puede obligar a los no súbditos (ni el Emperador ni el Papa).

- Se puede hacer guerra de conquista contra los no súbditos, por defensa de la fe, previamente atacada.

Utopía y realidad

En definitiva, siempre la lucha de la idea con las

circunstancias, de la utopía con la realidad. En este caso es la realidad la que termina imponiéndose, el hecho sobre el derecho, obligando a cambiar este último pues concluye en que no se puede obligar porque "humanamente no se puede evitar el escándalo". Al fin y al cabo, la teoría debe estar acomodada a la realidad, en perfecta armonía.

Pero, nos preguntamos, ¿cuál es la teoría?, ¿cuál es el ideal?, ¿el que la verdadera religión esté por encima de la libertad, según hemos visto, o el que sea ésta la que debe respetarse, por encima de aquélla, como creemos entender a partir de otros textos?; ¿Qué es lo ideal?, ¿el bien objetivo, la verdad, o la libertad?, ¿platonismo y teocracia medievales o humanismo moderno?, ¿el en sí o el para mí?, ¿coacción o libertad de cultos?.

Platón nos aparece como un gran defensor de la primera postura. En el mito de la caverna nos describe los forcejeos entre el prisionero y su libertador. Aquél, acomodado a su forma de vida encadenada, se resiste a ser liberado, por lo que el libertador tiene que obligarle a volver la cabeza y a salir de la caverna. Sin embargo, se le llama libertador. Entonces, ¿la educación es coacción o liberación?, ¿se debe hacer el bien a otros aunque sea a la fuerza?, ¿la adquisición de este bien es liberación?. La filosofía tomista nos da luz para resolver esta paradoja: la auténtica libertad, la libertad moral, consiste en la posibilidad de elegir el

bien. Por consiguiente, todo aquél que favorece esta elección, favorece la libertad. Por la solidaridad que une a todos los hombres, se debe hacer lo posible para que el otro haga el bien, se realice, sea libre.

Luego, entonces, tiene primacía la verdad sobre la libertad, pues la auténtica libertad consiste en la adquisición de esa verdad ("La Verdad os hará libres"(Jn., 8, 32)). Ahora bien, este ideal, perfectamente aceptable, puede llegar a ser utópico (U.IIb), derivando, lógicamente, en conclusiones desastrosas (coacción, conquista violenta...) si no se armoniza con la experiencia. Es lo que concluyen Scoto y Gabriel Biel, por ejemplo, cuando dicen que puede el Estado arrebatarse los hijos a sus padres, si son súbditos suyos, a fin de bautizarlos, y esto, en buena lógica, no sería intromisión el Estado en la conciencia pues el príncipe no es sino el brazo ejecutivo de Dios para conducir a la comunidad a su propio fin, la vida perfecta, que no es libre de elegir.

La 2ª postura, la que coloca de una manera absoluta (y utópica U.IIb), la libertad por encima de la verdad, concluye, lógicamente, en la indiferencia e insolidaridad, en el dejar hacer a cada uno lo que le dé la gana. Es conclusión que tiene hoy muchos defensores y que alimenta las críticas a toda evangelización.

Si la primera solución defiende la solidaridad, la segunda, el respeto al individuo; si la primera concluye en la coacción, la segunda, en la indiferencia. Ambas posturas son utopías irrealizables ideologías o distopías, por extremas. La primera, por no armonizar con la experiencia, la segunda, por no armonizar con la razón.

¿Por qué postura optamos?, ¿qué es mejor, el bien o la libertad de arbitrio?, ¿dejar al prisionero preso, porque no quiere o dice que no quiere, u obligarle a salir de la caverna?, ¿dejar al prisionero preso, porque es libre, u obligarle a ser libre porque no lo es y debe serlo?, ¿qué es ser libre?, ¿puede haber libertad moral sin libertad de arbitrio?, ¿llegará el prisionero a salir de la caverna si no quiere, aunque se le arrastre?, ¿llegará el infiel a ser cristiano aunque se le bautice?

Vitoria va de un extremo al otro del problema. Unas veces parece inclinarse por la primacía de la verdad y del bien, otras, por la primacía de la libertad. Por eso creemos que no deja clara su postura y, quizá por su afán conciliador de extremos y su tendencia armonizadora, pueda parecer ambiguo u oportunista.

La mentalidad de hoy se escandaliza al leer en Vitoria, defensor de los derechos de los indios, que se puede emprender una guerra justa de conquista en defensa de la fe u

obligar a los propios súbditos a dar culto al verdadero Dios. Quizá se escandaliza porque tiene aquello que critica: excesiva rigidez de juicio, y absolutiza lo que hoy es opinión común. Metidos en las circunstancias sociales e históricas de entonces, hubiéramos sido probablemente muchos más rígidos que Vitoria. Hoy le consideraríamos dictador, entonces fue considerado revolucionario. Prueba de ello es que Carlos V prohibió que siguiera hablando desde la cátedra como lo venía haciendo sobre el tema de los indios y sus relecciones De Indis llegaron a estar en el Indice de libros prohibidos. Creo, sinceramente, que se puede decir que Vitoria defiende la libertad, y de una manera auténtica, sin subordinarla a intereses del Estado o Iglesia. Su pensamiento, de hecho, fue decisivo en el reconocimiento de los derechos de los indios. Hubiera sido utópico, en absoluto, defender en el s. XVI la libertad de cultos que hoy se defiende y, por otra parte, ¿está claro que es moralmente mejor esta libertad de cultos que en muchos casos se traduce en indiferencia por la salvación de los demás (es "su problema"), que la "coacción" de entonces?

Realmente es difícil la labor del jurista: acomodar la ley universal, evidente, a los casos concretos, armonizando múltiples circunstancias e intereses. No es de extrañar que en esta pretensión acomodaticia, realizadora, se cometan errores. Todo artista desecha bocetos hasta lograr la obra de arte.

2.3.2.-MORAL Y DERECHO ARMONICOS.

Vamos a constatar de nuevo el carácter conciliador de Vitoria. En línea aristotélica y tomista, juega en él un papel fundamental la prudencia. Es justamente por ello por lo que consideramos su utopía realizable. Veamos primero las características fundamentales de su moral y derecho, para pasar a considerar después la armonía de los mismos.

a) Primacia del orden moral. Antimaquiavelismo.

Vitoria es antimaquiavélico antes de Maquiavelo. La primacia de lo moral se manifiesta no sólo en su conducta personal (no se mueve por intereses económicos o ambiciones de poder), sino en su pensamiento político y jurídico: el príncipe debe tener, por encima de todo, como meta el cumplimiento de la justicia (9). Si no lo hace, peca mortalmente.

No choca en este punto con la mentalidad de entonces (10), al menos en España. La Corona y, en general los gobernadores y el pueblo llano estaban preocupados por su salvación. De ahí las consultas sobre problemas de conciencia que se presentaban a teólogos y moralistas como Vitoria, la multiplicación de los Confesonarios, las continuas alusiones en cartas al rey de que así conviene

hacer algo "para descargo de su conciencia", etc. Hay, por lo general, en el ambiente una preocupación moral basada en la creencia en Dios y en la salvación eterna. Esta preocupación, implícita en el ánimo de la mayoría y sin consecuencias prácticas en muchos, se tematiza y se hace objeto de reflexión en Vitoria. Dedicar páginas enteras a temas morales y sólo bajo este enfoque moral se pueden entender sus escritos.

La Introducción a De India es una larga reflexión sobre la obligación de deliberar para resolver dudas de conciencia. Con relación al tema de la salvación de los príncipes, dice al concluir el 7º título ilegítimo: "¿Qué aprovecha al hombre, dice el Señor, el granjear todo el mundo si sufre detrimento en sí y al fin y al cabo se pierde a sí mismo?" (De India, I, 2, 20. CHP, 5, 75), refiriéndose a la necesidad de que los príncipes se aconsejen debidamente para obrar con rectitud. De hecho, pocos meses antes ha recibido Vitoria una carta de Carlos V (31-1-39) pidiéndole parecer acerca de dudas sobre los indios "como cosa que tanto importa a nuestra santa fe catholica y descargo de nuestra real conciencia" (CHP, 5, 154).

A todo lo largo de la exposición de la tesis vitoriana veremos la primacía del orden moral. Nunca el criterio de conducta que propone es la utilidad, el provecho material o el poder si estos intereses chocan con los principios mora-

les. Ni siquiera se debe buscar el provecho de una nación si atenta contra el bien de otra o de todo el orbe. su antimaquiavelismo queda claro en esta afirmación: No es lícito matar inocentes niños aún presuponiendo que pronto serán enemigos pues "no se pueden hacer males ni siquiera para evitar otros males mayores. Y de ninguna manera se puede tolerar que se dé muerte a nadie por pecados futuros." (De Iure Belli. CHP, 6, 171). La virtud propia del gobernante es la prudencia, pero no la prudencia entendida como habilidad artística o técnica para conseguir un fin malo, ni para conseguir un fin bueno utilizando malos medios. La prudencia como virtud moral, debe escoger los medios buenos para alcanzar el fin propio del hombre y de la sociedad que es su realización como tal. De ahí que la prudencia maquiavélica no es prudencia, es más, dice Vitoria siguiendo a Sto. Tomás (comentarios a la II II, De Prudentia, q. 55 a. 3) la astucia es pecado contra la prudencia, es propio de la prudencia de la carne que no es virtud.

Se reprocha a Vitoria que es un moralista, no un jurista. C. Barcia Trelles considera éste su mayor mérito. La teología y la moral le permiten ver más allá y ser más progresista que los mismos juristas aferrados a las leyes (11)

b) Probabiliorismo

Parece que antes de entrar en materia quiere dejar bien claros los criterios para actuar moralmente bien. No le basta a Vitoria con seguir la conducta probablemente buena. No le bastan las opiniones, pide certezas. Afirma que es necesario seguir siempre lo más probable, buscando por todos los medios asegurarse. Remitimos al apartado de "verdad-certeza", dentro de "Metodología armónica", porque allí hablamos detenidamente sobre este tema.

c) Iusnaturalismo-positivismo.

Vitoria acepta la concepción iusnaturalista medieval elaborada por San Agustín y desarrollada por Santo Tomás (I II q. 91 a). Según ella, el Derecho se entiende como lo que se ajusta a una ley. Se trata de una relación de razón que se fundamenta en la ley misma, o mejor, en el autor de la ley que es, en última instancia, Dios. Dios es, por tanto, el fundamento del Derecho porque es el creador de la naturaleza con sus leyes. De ahí que el concepto básico del iusnaturalismo agustinista y tomista sea el de "lex aeterna" que expresa la idea del gobierno divino del Cosmos. El hombre participa de la ley eterna como ser racional que es. Así se constituye la ley natural que es "la participación de la ley eterna en la criatura racional" (I II q. 91 a. 2), es decir, la ley eterna impresa en el hombre.

Por tanto, en última instancia, es Dios, como creador de la naturaleza humana quien dicta las leyes. Estas no serán sino la afirmación de la necesidad de ciertos medios para lograr el fin propio del hombre: su realización.

La ley natural comprende la moral y el derecho natural, según regule los actos humanos en función de su fin último o en relación con los demás hombres, es decir, la vida social. De la ley natural dimana la "lex positiva humana" (q. 91, a.1). La "lex positiva divina" es la promulgada directamente por Dios en la Sagrada Escritura. Su estudio es materia teológica.

No contradice la primacía de la moral que afirmábamos el que Vitoria, en la práctica, se ocupe más del derecho que de la moral (en concreto en las relecciones De Indis). Es precisamente su íntima relación la que lo explica, pues fundamenta el derecho en principios morales y no en la voluntad del legislador. Si decimos que se va a ocupar más del derecho que de la moral, es porque un legislador debe legislar sobre las conductas sociales, no sobre aquellas que permanecen en el fuero de la conciencia sin manifestación externa, por graves moralmente que sean. Por ello, por ejemplo, la defensa de inocentes puede justificar una guerra y no la infidelidad o los pecados contra la naturaleza. El hecho de ser ofensa a Dios no justifica la

guerra pues se entiende que El puede defenderse por sí. Por ello el Estado, limitado su campo de acción al Derecho, no puede prohibir todos los males.

Distingue tres tipos de Derecho: natural, positivo y de gentes.

Derecho natural

Es el basado en la ley natural que es, según hemos dicho, la impresa por Dios en la naturaleza al crearla.

Acerca del derecho natural y en contraposición al positivo, nos dice lo siguiente en De Iustitia:

"Todo aquello que por luz natural aparece claramente justo y conforme a la recta razón, y lo opuesto injusto, se llama derecho natural, como por ejemplo, no robar, no matar al inocente, y no hacer a otros lo que no se quiere para sí" (In II II q. 57 a. 24 (12)).

"Todo aquello que por consecuencia manifiesta se infiere y deduce de principios evidentes por sí mismos es también de derecho natural" (In q. 57 a. 24).

Su conocimiento es claro y es imposible errar en él ya que "nada es de ley natural sino lo que naturalmente puede ser sabido por el hombre" (In q. 57 a. 2)

Todo lo que no es de derecho natural es positivo:

"Lo que es justo por la naturaleza de una cosa se llama de derecho natural. Lo que es justo por constitución de la ley o por pacto privado, y no por la naturaleza de la cosa, se llama de derecho positivo y humano" (In q. 57 a. 2)

El derecho natural es absoluto e inmutable porque se basa en la naturaleza humana que es inmutable. En ello se distingue del derecho positivo que es relativo y cambiante.

Dentro del derecho natural cabe distinguir:

- Los primeros principios inmediatos, evidentes.
- Los preceptos derivados inmediatamente de aquéllos, también claros para la razón, pues sin ellos no sería posible la vida social (por ejemplo, no matar).

Podemos hablar también de otros preceptos derivados mediatamente como por ejemplo, determinadas reglas que atañen al orden internacional y derecho de paz y guerra. Este tipo de leyes Vitoria las ha introducido en el derecho de gentes.

Derecho positivo.

Se distingue pero no se contrapone al derecho natural. Por el contrario, se deriva de él (Sto. Tomás, I, II, q. 95 a. 2). Esta derivación es necesaria porque el derecho natural es abstracto en sí mismo y para ejercerlo necesita concretarse en función de las circunstancias. Esta concreción la realiza el legislador o gobernante teniendo en cuenta la ley abstracta y la experiencia, buscando el bien común. La adecuación de la ley a la experiencia es lo que se llama prudencia política que permite al gobernante ser justo en cada caso concreto. Por todo ello, la ley positiva puede y debe cambiar: es relativa, mutable e histórica. La ley natural, por el contrario, es ahistórica pero puede haber historicidad y progreso en su conocimiento.

El que la ley positiva sea dictada por el gobernante no significa que sea éste el último fundamento de ella. El gobernante debe legislar conforme a las exigencias de la naturaleza humana, cuyas leyes ha dictado Dios. Por ello, si va en contra, su dictamen no tiene fuerza de ley (por más que se le llame ley en homenaje al gobernante) y no obliga o no debe ser obedecida pues una ley injusta no es ley. El derecho positivo debe estar subordinado al natural. Dice Vitoria:

"Si hubiese una ley que sin motivo alguno fuese contra

el derecho natural y divino, sería inhumana y contraria a la razón, y no tendría, por tanto, fuerza de ley" (De Indis, I, 3, 1. CHP, 5, 80).

Este es el común sentir de S. Agustín, Sto. Tomás y la escuela vitoriana (13). Debido a esta subordinación se entiende que las leyes positivas sean obligatorias, incluso en el fuero de la conciencia.

Derecho de gentes.

¿Vitoria considera este derecho como natural o como positivo?. En las Lecciones (Comentarios a la II II q. 57 (en De Iustitia) a. 3 n. 2), siguiendo a S. Isidoro y Santo Tomás (14), se inclina por considerarlo positivo: "Dicimus ergo cum Sancto Thoma quod... ius gentium dicitur quod non habet in se aequitatem ex natura sua, sed ex conducto hominum sancitum est.

Et sic ad dubium principale respondeo per hanc conclusionem: quod ius gentium potius debet reponi sub iure positivo quam sub iure naturali".

Lo considera positivo por dos razones fundamentalmente:

- No es justo "por sí ", como el derecho natural, sino

"en orden a éste". Sus preceptos no surgen como consecuencia necesaria del derecho natural, sino como consecuencia "útil y conveniente", "casi necesaria" por la dificultad con que sin ellos podría conservarse el derecho natural. (Comentarios a la II II, q. 57 a. 3 n.4)

- No surge de la misma naturaleza humana sino de los hombres, por pacto o consenso. Se trata del común consentimiento de todos los pueblos y naciones: "Ita de iure gentium dicimus quod quoddam factum est ex communi consensu omnium gentium et nationum" (Comentarios a la II II, q. 57 a. 3 n. 4)

Los preceptos del derecho de gentes, por no ser derivados necesariamente del derecho natural son más difíciles de conocer. Se requiere una deducción racional y una atención a las circunstancias sociales e históricas por lo cual cabe en ellos modificación. Por ello, es explicable que su conocimiento pueda oscurecerse y faltar en muchos pueblos y, al mismo tiempo, pueda ir cambiando y progresando a lo largo de la historia. Sin embargo, su obligatoriedad es universal porque ha surgido por consentimiento del orbe. Podría derogarse si todo el orbe lo decidiera pero esto es prácticamente imposible (Comentarios a la II II, q. 57 a. 3 n. 3-5). No se trata de una imposibilidad metafísica, como es el caso del derecho natural, sino de una simple imposibilidad moral.

Como ejemplos de este derecho de gentes señala la institución de la propiedad y normas de derecho internacional como la misión de los legados, el derecho de hacer esclavos a los prisioneros hechos en guerra justa, etc. A propósito de este último ejemplo, como prueba de las modificaciones introducidas en el derecho de gentes, señala que en su tiempo ya se había prohibido la esclavitud de los prisioneros cristianos y dice que es previsible que dicha ley se derogue por completo, por ser de derecho de gentes.

Se suele considerar a Vitoria el iniciador de la tendencia hacia el positivismo en la concepción del derecho de gentes. Después le seguirían sus discípulos. Acerca de esto hay diversidad de opiniones pero lo cierto es que Vitoria, apoyándose en el único lugar en que Sto. Tomás, para justificar a S. Isidoro, le llamó derecho positivo, pronuncia, como hemos visto (Comentarios a la II II q. 57 a. 3, n. 2) que el derecho de gentes está comprendido bajo el derecho positivo y no bajo el derecho natural. Vitoria está siguiendo al hacerlo la interpretación de Graciano y quizá de teólogos nominalistas y decretistas, más que la interpretación de Sto. Tomás que parece adscribirse a la división e interpretación de Ulpiano.

Ahora bien, Vitoria dice en las Relecciones que el derecho de gentes es natural o derivado del derecho natural

(De Indis, título legítimo 12. CHP, 5, 78), aceptando la definición de Gayo aprobada por Sto. Tomás: "Se llama derecho de gentes lo que la razón humana estableció entre los hombres". Es en la defensa del primer título legítimo, el "ius societatis et communicationis", donde más insiste en el carácter natural de este derecho: el derecho de libre comercio, tránsito, nacionalización, etc. son derechos de gentes ya que "oponerse sería ir contra el derecho natural". Asimismo, los derechos de guerra defensiva e intervención son comprendidos como derecho de gentes y demostrados por el derecho natural de legítima defensa. Toda la doctrina internacionalista de las dos elecciones De Indis se basa en el carácter natural concedido al derecho de gentes. El hecho de que acuda a pruebas de carácter positivo como "la mayor parte del orbe" no significa que considere a ésta como el fundamento del derecho, puede ser una consecuencia del mismo (15) que por su manifestación histórica y experiencial sea una prueba más asequible, una prueba "de hecho". Por ello, todos los hombres, o la gran mayoría, al menos, han ido estableciendo estas leyes por común consentimiento, si no explícito, al menos, implícito la mayoría de las veces, consintiendo en costumbres o usos que han ido creándose por conveniencia o necesidad (16).

Ha habido muchas opiniones acerca de si Vitoria considera, en última instancia, el derecho de gentes como natural o positivo. Hay sin duda una evolución en él desde los

Comentarios a la II II a las Relecciones donde se aprecia su vinculación al derecho natural. Por otra parte, el hecho de que englobe dentro del derecho de gentes normas tan dispares como el hecho de la división de la propiedad (de claro derecho natural) y la esclavitud legal (de derecho positivo) ayuda a la confusión. Hay que acudir para solucionarla a la distinción entre un "derecho natural de gentes" y un "derecho positivo de gentes" en los que entrarían una y otra norma respectivamente. Nos inclinamos a pensar que más que de derecho natural es derivado de él por común consentimiento, es, por tanto, derecho humano, pero no arbitrario, sino "casi natural" porque la razón humana, manifiesta en este común consentimiento de la mayor parte del orbe, así lo ha establecido a fin de que el derecho natural se cumpla con la mayor perfección.

Derecho internacional.

Ha sido gran mérito de Vitoria el señalar el aspecto internacional del derecho de gentes, siguiendo la línea de S. Isidoro en la que Sto. Tomás no hizo hincapié. La idea universalista del derecho no era nueva. Entre los romanos el "ius gentium" comprendía los derechos de todos los hombres, por eso se aplicaba a los extranjeros por cuanto que, como hombres, tenían los mismos derechos que los ciudadanos romanos. Este "ius gentium" se entendía como derecho natural

y no positivo. Después, la evolución histórica terminó por considerarlo positivo (17). Como se ve, desde su origen, el "ius gentium" tiene una proyección internacional precisamente porque la naturaleza humana traspasa todas las fronteras nacionales. Comprende los derechos de la humanidad como tal, por ser anteriores al Estado. Por ello rigen las relaciones humanas sin atender a la ciudadanía, es decir, a la pertenencia a un cuerpo político regulado por un orden legal positivo determinado.

Esta idea inicial y bastante simple del derecho internacional vino a ir completándose. En primer lugar, se refirió a las relaciones con hombres particulares, extranjeros, que vienen a transitar por otros países. Estos derechos de "extranjería" que pertenecen al derecho internacional privado, van a ser muy estudiados por Vitoria a propósito del "ius societatis et communicationis" (De Indis, primer título legítimo).

Pero más allá de este derecho internacional privado está el derecho internacional propiamente tal o derecho internacional público. Aquí radica la innovación de Vitoria, en establecer un derecho que se refiera no ya a los individuos sino a las naciones. Se puede hablar con él de un "ius inter gentes" distinto al tradicional "ius gentium". Vitoria se va a referir a las relaciones interestatales. Hasta él no se había sistematizado el derecho en este

sentido porque, tanto en el imperio romano como en el "orbis christianus" no se planteaban los problemas de relaciones entre naciones independientes. Es el descubrimiento del Nuevo Mundo la causa del nuevo planteamiento, junto con el surgimiento de la Estados modernos y la crisis del imperio. Frente a las soluciones dadas basadas en la tradicional idea del poder universal del Emperador, Vitoria va a destacar por su nueva visión jurídica y política: el derecho internacional como derecho entre naciones iguales entre sí.

En resumen, el derecho internacional, por tanto, está incluido en el derecho de gentes. Este regula toda la sociedad y es más amplio y anterior a las sociedades particulares que son las naciones. El derecho que regula las relaciones de las naciones entre sí es el derecho internacional público creado por Vitoria. El derecho que regula las relaciones entre individuos es el derecho internacional privado, del que también Vitoria hace importantes análisis.

Se considera a Vitoria fundador del derecho internacional público, o derecho internacional estrictamente tal, al transcribir la clásica definición de Gayo: "Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit" por "Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit". Este "ius inter omnes gentes" se refiere ahora a las naciones. El que no sea una traducción casual lo refuerza el hecho de que en

los Comentarios a la II II q. 57 a. 3 nos habla de "omnium gentium et nationum", ahondando en la idea de naciones. No vamos a entrar en la polémica acerca de si de hecho es o no Vitoria el fundador del derecho internacional. Generalmente se considera que sí y aceptamos esto de buena gana (18). Pero el hecho de que fuese fundador de tal Derecho no significa que redujese los hombres a miembros de una nación. Prueba de ello es que recalca que la división en naciones es posterior al derecho natural, que todo lo hizo común. Además, en los títulos 29 y 30 legítimos dice que el Papa puede intervenir por encima de los gobernantes en defensa de la fe, señal de que admite un poder superior al de la nación. Dempf, que le concede el carácter de fundador, dice que el valor de Vitoria está, más que en haber fundado el derecho Internacional, en haber aplicado universalmente el derecho natural a todos los hombres; más que en la idea de la Comunidad internacional, en haber sacado las consecuencias prácticas de la idea de la Comunidad universal, aplicándolas a los indios. Y esto por la sencilla razón de que la igualdad y dignidad de todos los hombres es previa a la igualdad y soberanía de los estados. Sólo después de considerar a los indios como hombres se puede entender que sus soberanos son legítimos y sus pueblos forman parte de la comunidad de los pueblos de la tierra (19).

El hombre no se hace acreedor de derechos por ser

miembro de un estado ni sólo entonces debe ser defendido por la comunidad, pero esto no quita que no sea necesaria una regulación de las relaciones entre los estados, regulación que constituye el derecho internacional, cuyo fundador fue Vitoria.

Al derecho internacional, privado o público, habría que añadir el derecho civil que se refiere a los individuos de una nación y que es estrictamente positivo.

Los problemas, para Vitoria, no están resueltos mientras no lo estén según los principios de justicia y moral. Reanuda el examen de cuestiones que los hombres de Estado y legistas suponían terminados porque el poder político los había decidido y los somete al estudio de la razón para ver si se adecúan a la verdad y a la justicia (20). El derecho positivo está sometido al derecho natural.

d) Armonías vitorianas. Sentido de la prudencia.

A la vista de los fundamentos morales y jurídicos expuestos, veamos en qué sentido se nos muestra moderado Vitoria, qué aparentes contradicciones sabe armonizar:

1.- Armonía moral-derecho. derecho-hecho.

En primer lugar, hemos hablado de primacía de la moral y antimaquiavelismo. Es verdad que lo hay, pero eso no significa angelismo, desprecio de los intereses temporales. En varias ocasiones esgrime como argumento justificador del cobro de tributos a los indios el que España está muy necesitada por los gastos de las guerras en Europa (De Indis, I, 3, 17. CHP, 5, 99). Y es que las leyes morales no deben ser teorías ajenas a la realidad, utópicas (U.I) e impracticables para la gran mayoría de los hombres. El sentido de ley justa para Vitoria es el de S. Isidoro: "Erit enim lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem inconueniens contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta" (21).

Es decir, no hay una ley en teoría, sino para un momento y unas circunstancias concretas. Sólo en la concreción se puede dictaminar el grado de derecho y de culpabilidad. De este modo, hay que distinguir lo que en sí mismo es lícito y lo que conviene en cada caso. Así, puede ser lícita una guerra en teoría, pero no conveniente por seguirse de ella más males que bienes. Esto último tiene tal peso que la convierte en ilícita:

"Las reglas morales no deben ocuparse de meras posibilidades, sino de aquellas cosas que realmente ocurran. Y como quiera que analizando algunos casos concretos no puedan ser obligados los infieles sin escándalo o grave riesgo, por eso contesta Sto. Tomás que no se les debe obligar"(Comentarios a la q. 10 a. 8. CHP, 5, 123).

Hay que tener en cuenta, también, la ignorancia invencible de los indios, que les exime de culpa y por ello la guerra es justa subjetivamente para ellos, por lo cual "deben los españoles defenderse, pero con el menor daño posible para ellos, pues es guerra ofensiva solamente".

La prudencia le lleva a delimitar los campos: ya hemos hablado de que competencia del Estado no es la moral en sentido estricto, sino el derecho. Es decir, no debe castigar acciones moralmente malas en el fuero de la conciencia sin daño visible en la sociedad. Es competencia del Estado sólo lo que se refiere a la paz y al orden sociales. En virtud de ello, se deben tolerar muchas veces males para evitar otros mayores. Con ello, el derecho vitoriano, lejos de ser rígido, se hace flexible y realizable. Es consciente de las injusticias que se pueden cometer al poner en práctica rígidamente una ley sin tener en cuenta las circunstancias.

Hablábamos, en 2º lugar, del probabiliorismo como otra

En cuanto al iusnaturalismo vitoriano, lo hemos visto conjugarse armónicamente, si no con el positivismo, sí con una concepción positiva del derecho. Se armonizan como lo uno y lo múltiple, la razón y la experiencia, la naturaleza y la cultura. Lo civil, lo artificial, lo jurídico, no está escindido de lo natural y de la moral. La ley positiva obliga en el fuero de la conciencia (De Potestate Civili, Urdániz, 181), así, los súbditos están obligados a obedecer al rey y no a examinar concienzudamente todas sus disposiciones. Pero la armonía no se opone a subordinación. La ley positiva está subordinada a la natural y no debe ser obedecida cuando se oponga a ésta y tenga clara conciencia de ello el ciudadano (De Iure Belli, CHP, 6, 141). Absolutismo y relativismo se conjugan, pero respetando el orden y el campo de cada elemento del juego. Armonía no significa confusión.

Derecho natural, positivo y de gentes, lejos de oponerse, se reclaman pues, en definitiva, todos nacen de la naturaleza humana ya que ésta exige las diferencias accidentales de la cultura, fruto de la libertad. La ambigüedad que hemos apreciado en la consideración del derecho de gentes como natural o positivo es, según algunos autores, muestra de moderación y equilibrio (22). Y es que el derecho natural va ligado a la historia; progresa, por tanto, y progresa su conocimiento. No puede la teología moral ser mera teoría, sin tener en cuenta la progresiva toma de con-

de las características de la moral y el derecho vitorianos. Insiste mucho en la obligación de deliberar para actuar con certeza, haciendo lo posible por desechar toda duda. (De India, Introducción. CHP, 5, 4 ss.) Pero esta deliberación no debe hacerse hasta el infinito, deliberando sobre lo ya deliberado (CHP, 5, 5), en un afán enfermizo de cerciorarse de la verdad. Se busca la certeza, efectivamente, pero hay confianza en la razón y en la autoridad. De esta manera, formas y contenido moral, objetivismo y subjetivismo, bien en sí y rectitud de intención, lo absoluto y lo relativo quedan armonizados.

Es importantísima esta prudencia, manifiesta en la importancia que concede a la deliberación, a la hora de decidir sobre la justicia o injusticia de los actos y de la guerra en concreto. Dedicar muchas páginas en De India (Introducción) y en De Iure Belli (CHP, 6, 139 ss.) a ello.

Después de haber deliberado convenientemente, y habiendo hecho lo más probable, los posibles errores que se cometan no son imputables, convirtiéndose en justas (subjetivamente) las acciones por el hecho de hacerse con buena intención. De este modo, la práctica de la justicia es factible a todos los hombres, pues, equivocados o no, cada uno es dueño sólo de su intención. La moral vitoriana, de nuevo, se nos presenta como utopía realizable.

ciencia de los derechos del hombre. La universalidad de la ley debe armonizarse con la diversidad y el respeto a las distintas idiosincrasias. Por ello, hay que saber entender a Vitoria cuando dice, por ejemplo, que por derecho natural el marido tiene dominio (aquí se refiere a autoridad) sobre la mujer o que se puede declarar la guerra a los infieles cuando éstos impiden la predicación. Lo que en el fondo quiere decir es que es de derecho natural que gobierne el más apto y que toda sociedad tiene derecho a defenderse. El que en la familia sea el más apto el marido o que el medio de defensa de la Iglesia, como sociedad, sea la violencia, no es propiamente de derecho natural, sino que obedece a la mentalidad histórica y cultural del momento. El hecho de que hoy no se acepte no contradice el derecho natural. Si los principios universales y las leyes inmediatas son inmutables, las leyes derivadas mediatamente, o las leyes jurídicas, o las del derecho de gentes, aún siendo de derecho natural o "casi" de derecho natural, pueden variar según las circunstancias y, por lo mismo, cabe progreso histórico en su conocimiento.

Todo ello explica la dificultad que hay en marcar los límites entre lo absoluto y lo relativo, lo natural y lo cultural; la dificultad de atinar con el punto de equilibrio en que se basa la armonía. El mismo nos habla de esta dificultad:

"Además, que tampoco pueden precisarse con evidencia todos los pecados contra la ley natural, al menos para todos los hombres" (De India, I, 2, 22. CHP, 5, 71).

Por eso dice que no es lícita la guerra contra los indios como castigo a los pecados contra la naturaleza (Título 52 ilegítimo. CHP, 5, 67, ss.)

Como conclusión diremos que el iusnaturalismo vitoriano no se centra en una idea de naturaleza rígida e inamovible. La naturaleza o esencia no es para él la idea perfecta, delimitada y exacta del mundo platónico, sino la idea encarnada en la materia, sometida a las contingencias de ésta, la idea del mundo aristotélico. Es una naturaleza en movimiento, la naturaleza de un ser libre e histórico, que progresa y retrocede creando formas nuevas, descubriendo leyes desconocidas y cumpliendo las leyes de siempre.

2.- La prudencia: virtud armónica y fuente de armonías

Repetidas veces hemos hablado de la prudencia vitoriana como clave de su utopía realizable. Es la prudencia fundamento de la armonía porque ella misma es una virtud armónica. Veámoslo en los comentarios al Tratado De prudentia de la II II de Sto. Tomás (23), en ellos se

adhiera al pensamiento de Sto. Tomás y, con él, al de Aristóteles. Apreciamos las siguientes armonías:

- Entendimiento-voluntad: La prudencia reside en el entendimiento pero mueve la voluntad pues la voluntad elige después de haber deliberado y haberse aconsejado (q. 47 a.1). La elección es un acto de la voluntad y ésta se ejerce sobre lo pensado y deliberado, (Cfr. Aristóteles: Ética a Nicómaco, III, c. 2 n. 16). Aristóteles, Sto. Tomás, Vitoria saben mantenerse en el justo medio: ni intelectualismo ni voluntarismo moral. La prudencia deriva la conclusión de un conocimiento claro de los principios (conocimiento propio de la inteligencia especulativa); sin éstos no pueden conocerse las conclusiones (q. 49 a. 2), pero el acto propio de la prudencia es el imperio, es decir, la orden por la que la voluntad se decide a obrar (q. 47 a. 8), por ello la prudencia pertenece a la razón práctica (q. 47 a. 2).

- Conocer-obrar: Sto. Tomás y Vitoria mantienen la definición de prudencia dada por Aristóteles a quien consideran autoridad en la materia: "recta ratio agibilium" (Ética, IV, c.5 n.6). La prudencia, dice Sto. Tomás (q. 47 a. 2) reside sólo en el entendimiento práctico. Versa sobre las cosas que debemos hacer en orden a un fin. La prudencia dirige las acciones del hombre a su verdadero fin y no de una manera vaga sino individual, concreta y circunstanciada. Su objeto es todo lo agible en su máxima particularidad.

Sobre esto versa el consejo y "prudentis est bene posse consiliari, Ethica, VI", dice Vitoria (p. 354). Ya hemos visto la importancia que vitoria da al consejo. No sólo lo tematiza en la Introducción a De Indis sino que lo hace realidad en su vida: era hombre de consejo y lo serán también sus discípulos (entre ellos Juan de la Peña, Veracruz y Acosta, como veremos).

- Lo universal y necesario-lo particular y contingente:

"Respondet Sanctus Thomas quod ad prudentem exspectat cognoscere, non solum universalia, sed etiam singularia, quia prudentia ordinatur ad opus, et non posset haberi opus nisi esset iudicium de singularibus" (p. 355). Es verdad, dice Sto. Tomás (q. 47 a. 3) que el entendimiento conoce lo universal, pero puede aplicar lo universal a casos particulares y, si bien no puede comprender un número infinito de casos, puede reducirlos a un número finito que se dé la mayoría de las veces. Por eso, sigue diciendo, si bien la prudencia reside propiamente en la razón, se extiende por aplicación a los sentidos internos.

- Certeza-opinión: rigorismo-probabilismo: Trata de esto Vitoria en el comentario a la q. 47 a. 4, a propósito de la cuestión "Utrum prudentia sit virtutis specialis". Se pregunta cómo puede ser virtud si trata sobre las cosas contingentes, acerca de las cuales no podemos tener evidencia sino sólo probabilidad, duda u opinión y la

opinión no es una virtud, como dice Aristóteles (*Ética*, VI), mientras que la prudencia sí que lo es. La prudencia no es opinión, concluye Vitoria, después de examinar las soluciones de distintos pensadores. Después de haber deliberado o "silogizado" a partir de los principios evidentes y de su aplicación conveniente a los casos particulares, acerca de lo cual cabe la duda, el entendimiento práctico, ejerciendo la virtud de la prudencia, concluye de una manera cierta. Tras la deliberación, desaparece la duda. El hombre, entonces, opta por lo más probable pues ve con certeza qué es lo que debe hacer. La solución es el probabiliorismo del que hemos hablado. Hay que distinguir, dice Vitoria: ni obrar "contra scrupulum" es siempre pecado, ni basta la mera opinión o duda, hay que determinar el grado de probabilidad. La prudencia no está en la premisa mayor: "se debe dar limosna al pobre" (pertenece a la teología) ni en la menor: "éste es pobre", pues no sabemos el grado de necesidad. La prudencia está en la conclusión: "luego debo darle limosna". Este es el aspecto práctico del entendimiento por el que concluyo imperativamente. No es opinión porque la consecuencia se nos presenta con certeza: debo darle limosna. "Et sic possumus dicere quod prudentia pro maiore parte non est opinio, quia est certa, licet praesupponat opinionem" (p. 359). presupone la opinión porque versa sobre lo contingente, pero la conclusión es cierta.

En el comentario al a. 7 de la misma cuestión ("Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus") dice que la prudencia no se ocupa de los medios cuando éstos son evidentes y fáciles sino cuando son difíciles y ambiguos y ningún medio es evidente cuando intervienen las circunstancias, "quia circumstantiae semper afferunt aliquod dubium, scilicet, quo tempore, quo loco..." (p. 362).

- Fin-medios: Lo propio de la prudencia, afirma Vitoria, es silogizar y componer a partir de los fines de otras virtudes: "Ex aliis judiciis syllogizet prudentia" (p. 362) (Cfr. q. 47 a.8). Es verdad que lo específico de la prudencia es buscar los medios, pero siempre con atención al fin (q. 47. a. 7). (Fin-medios: condición de toda utopía realizable).

- Consejo-imperio: Si es verdad que el prudente debe aconsejar y aconsejarse, deliberando sin prisas acerca de los medios, el acto propiamente tal de la prudencia se ejerce en el imperio: al aplicar a la operación los consejos y juicios tomados (q. 47 a. 8). Sin ello no habría acción, nada se realizaría.

- Precaución-diligencia: Debe armonizarse la precaución con que se debe deliberar, sin prisas, con la diligencia, solicitud o audacia con que se debe obrar una vez tomada la determinación (q. 47 a. 9).

- Individuo-sociedad: La prudencia no es sólo virtud individual, es también social. Se debe ejercer en la familia y en la política, porque es necesaria para el bien común ("prudencia política"). Es virtud propia del Rey pero también de los súbditos pues, aunque también es necesaria para obedecer razonablemente (véanse las dudas que plantea Vitoria en De Iure Belli y en la q. 40 De bello acerca de si los súbditos deben juzgar de las causas de la guerra e intervenir cuando tienen duda de su justicia), tampoco los súbditos obedecen en todo al Rey, pues todos los hombres participan del gobierno, como seres racionales, por su libre albedrío (véase el principio de De India, donde habla Vitoria del dominio de los infieles y De potestate civili, donde dice que el hombre no se subordina en todo al Estado).

- Obediencia-audacia, docilidad-solercia: Es necesario atender a la autoridad, buscar consejo y obedecerle, si se trata de personas fiables (24). No hacerlo es ser imprudentes (q. 49 a. 3) (p. 377). Pero, esto debe compaginarse con la diligencia, sagacidad, invención o solercia (q. 49 a. 4). Dice Vitoria: "Non sufficit quod homo sit docilis, sed requiritur quod sit solers, quia stat quod quis sit doctissimus homo, et tempore necessitatis in illo articulo non sciat reddere rationem illius" (377). Aristóteles define la solercia como "velox coniecturatio medii" (Ética, VI, c. 34 n. 1), lo cual supone la capacidad

de tomar con rapidez soluciones y soluciones nuevas, cuando la urgencia de la situación lo requiere (25).

- Prudencia como virtud natural-sobrenatural: En este aspecto se aprecia la postura que hemos venido señalando acerca de la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza en Sto. Tomás y Vitoria: La prudencia como virtud sobrenatural, es decir, la prudencia infusa, sólo está en aquellos que se encuentran en gracia mientras que la prudencia como virtud natural, aquélla que es adquirida con la costumbre y repetición, no tiene porqué, por eso podría darse entre los infieles. Ahora bien, si se requiere que la prudencia que la prudencia, como virtud moral que es, se dé en los hombres buenos. El que está en pecado, que es malo, no puede ser prudente (pp. 372, 373). Por ello, el gobernante no puede ser buen gobernante si no es bueno como hombre.

- Pasado-presente-futuro: La prudencia une el futuro con el presente: "prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda." (q. 47 a. 1) y, como la prudencia no es innata sino que requiere ejercicio porque es hábito, une presente y futuro con el pasado por eso la memoria es parte de la prudencia: "Dico quod si omnino deficiat memoria non est homo prudens" (p. 376). Hemos señalado en la Introducción que la utopía realizable ancla

en la realidad y establece un puente entre el pasado y el futuro para ir construyendo este futuro en el presente. La prudencia, por ello, así como por ser virtud armónica, según acabamos de ver, es la virtud requerida para hacer realizable la utopía.

2.3.3.- CONCEPCION POLITICA ARMONICA.

Vamos a señalar las principales ideas políticas de Victoria, apreciando, al mismo tiempo, su carácter armónico. Se trata de buscar, en última instancia, la armonía entre las distintas formas de autoridad y los distintos grupos sociales (Dios, Pueblo, Estado, Orbe, Comunidad Internacional) y entre sus correspondientes fines.

a) Teoría del Estado.

Expone su pensamiento fundamentalmente en De Potestate Civili (1528). Comienza diciendo que el poder tiene su origen en la naturaleza humana, que es social, pues toda sociedad necesita ser dirigida. Ahora bien, como la naturaleza humana tiene su origen en Dios, El es la causa última del poder.

Vitoria va analizando en la mencionada Relección las cuatro causas del poder, al modo aristotélico:

Causa final.— El fin del Estado es la perfecta realización de la persona dentro de la paz y el orden social. El fin propio del Estado es de carácter temporal, a diferencia del de la Iglesia, cuyo fin específico son los valores espirituales. Ahora bien, lo mismo que en la persona humana el fin corporal es inferior y debe subordinarse al fin superior que es la salvación del alma, también el fin del estado debe subordinarse al fin espiritual, pero sólo en sentido negativo, en cuanto que no debe impedir el sobrenatural sino, por el contrario, potenciarlo, en la medida en que no exceda de su cometido. Se trata de una subordinación de potestades perfectas y autónomas. Es la misma relación que hay entre fe y razón, filosofía y teología, naturaleza y gracia.

Vitoria ha sabido armonizar la concepción clásica (aristotélica y tomista) y moderna (maquiavélica) del Estado. El fin específico del Estado no es alcanzar la vida virtuosa (Aristóteles) o la santidad (Sto. Tomás) (aunque deba tender a ello, porque sólo así serán plenamente felices los ciudadanos), pero tampoco lo es conseguir el bienestar temporal, a costa o al margen de los valores espirituales. Si es verdad que el hombre es miembro de una comunidad, no lo es de una manera absoluta, sino relativa; no lo es en todos los órdenes, por ejemplo, en el espiritual, pues el

hombre, en su integridad no se ordena a la república, sino a Dios.

El fin del estado, el bien común, es un fin armónico entre los valores temporales y espirituales. Este bien común es también una armonía entre los valores individuales y sociales. Buscando el bien supraindividual, el individuo consigue su propio bien, pues sólo puede desarrollarse en el Estado. El bien común es trascendente e inmanente: trascendente incluso al orbe, en la medida en que mira también por los bienes espirituales, e inmanente al mismo porque se ocupa de los bienes materiales; trascendente a la misma república, pues en caso de conflicto debe subordinarse al bien de todo el orbe, e inmanente a ella; trascendente a los individuos, porque mira por el bien de la república, e inmanente a ellos, porque, al mirar por el bien de la república, cada uno mira por su propio bien.

Por ello, se armoniza también la libertad y la obediencia pues el hombre se realiza sólo dentro de la comunidad política y la libertad es esta posibilidad de realización, que sólo se consigue obedeciendo, pero teniendo en cuenta que en esta obediencia no se debe ir contra conciencia. Según esto, el hombre, al obedecer al Estado se obedece a sí mismo.

Causa eficiente.- Es Dios como creador de la naturaleza humana. (De Potestate Civili, Urdánoz, 158). Por ello el poder del gobernante es de derecho natural y divino. No es que los gobernantes lo reciban directamente de Dios, como pretendían ciertas doctrinas, sino indirectamente, a través del pueblo. El poder, propiamente, reside en la nación y es ésta la que lo delega en su representante para que la gobierne. Se supone, por tanto, un acto humano que es un contrato. En este sentido dice Vitoria que el poder civil no ha sido determinado por la naturaleza sino por la ley (De Indis, CHP, 5, 36, 37). Pero este contrato no recibe el valor de los mismos hombres que lo realizan. Está por encima de ellos porque la sociedad y la potestad a ella aneja, es algo natural, no arbitrario. De ahí que "aunque todos los ciudadanos convinieran en que no hubiese autoridad alguna, tal pacto sería nulo" (De Potestate Civili, Urdánoz, 151). Por tanto, el Estado surge por dos elementos: la naturaleza y la libre actividad del hombre. El poder lo han recibido los reyes legítimos "a Deo per homines".

Causa material.- La causa material o el sujeto primero de la potestad civil es la misma sociedad o república. En ella reside la soberanía por derecho divino y natural. (De Pot. Civ, Urdánoz, 159)

Vitoria establece un fundamento democrático a la soberanía del Estado. La tradición de esta doctrina la recoge

Vitoria de Sto. Tomás y, directamente, de Almain.

La armonía entre los poderes de Dios, el pueblo y el Estado aparece con claridad: El poder reside en el pueblo, dice, y en ello se opone al absolutismo basado en el derecho divino de los reyes, defendiendo, así, una democracia, o una monarquía constitucional de poderes limitados a los fueros o tradiciones. Ahora bien, el pueblo recibe este poder de Dios y, por tanto, no puede hacer con él arbitrariamente lo que quiera sino que está obligado a procurarse el bien común, según la naturaleza lo prescribe, siguiendo el plan de Dios. Tampoco puede el pueblo suprimir el poder (en el sentido de un socialismo utópico o un anarquismo), ni siquiera podría hacerlo todo el orbe puesto de acuerdo, pues la existencia del poder es de derecho natural, que tiene a Dios por autor. (De Pot. Civ. 159) Por otra parte, si es verdad que el Rey recibe el poder del pueblo, una vez constituido tal poder, el Rey es superior, no sólo a cada individuo sino a la república (De Potestate Civili. Urdániz, 179) (supuesta la supeditación a las exigencias del bien común marcadas por la naturaleza).

De nuevo se aprecia la armonía obediencia-libertad. El hombre, al obedecer al Estado, se obedece a sí mismo, porque el Estado no es más que la concreción de la soberanía nacional. El pacto social no está sobre la naturaleza y el Estado no está sobre el individuo.

Causa formal.- Es la potestad pública porque es ésta la que permite organizar y jerarquizar los elementos para que la sociedad tenga vida y alcance su fin. Instaure unidad en la diversidad. El sujeto de esta potestad es la república pero está en ella de una manera confusa, por ello debe concretarse en unas personas y formas según cada pueblo determine.

Considera tan legítima la monarquía como la democracia, si bien, él personalmente, se inclina por la primera. La monarquía que defiende es una monarquía constitucional, de poderes limitados, como la que existía en España con Carlos V, que debía jurar los fueros y tradiciones del pueblo. No rechaza las nuevas formas del estado moderno, pero evita el extremo del absolutismo.

La explicación del Estado por las cuatro causas pudiera parecer anticuada pero es de lo más completa. Se evitan los reduccionismos: El Estado no se configura atendiendo sólo a la utilidad (liberalismo), ni a la sola fuerza (absolutismo) ni al a demagogia, ni a la sola forma (formalismo jurídico). Vitoria utiliza un método comprensivo (26).

Su teoría es un sistema armónico, así como lo era el de Sto. Tomás: sinfonía de esferas, cuerpos sociales, potestades... Desde el Cristianismo se supera el totalitarismo de

@

los pueblos paganos y la teocracia del Estado en que el poder civil y religiosos coinciden. La sociedad humana se constituye en diversos estratos o corporaciones (familia, universidad, etc.) que deben tener su autonomía frente al absolutismo estatal. Es preciso distinguir la vida jurídica de las distintas comunidades y armonizarlas, debiendo todo subordinarse al fin último del hombre: Dios.

¿De qué manera se instituye la potestad civil en concreto?. Cien años antes de Hobbes habla Vitoria de la traslación de poder a través de un contrato. Ahora bien, a diferencia de Hobbes, no se trata de abdicación de poder. El pueblo es responsable en todo momento del poder y de su recto ejercicio (si bien esto no significa que el poder deba ser puesto siempre en tela de juicio por el pueblo). Tampoco se trata de un contrato de tipo rousseauniano pues no recibe el valor de los hombres mismos, sino de la naturaleza que está por encima de ellos, del bien común. Es algo natural, no arbitrario. No es una cesión plena y libre de derechos, las condiciones del pacto están fijadas de antemano. Se aprecia de nuevo la armonía vitoriana.

b) Armonía Soberanía nacional - supranacional.

Comunidad perfecta. Pluralismo político. Crítica a la idea de imperio.

El estado es la unidad de lo múltiple organizada por el poder. Podemos distinguir en él dos notas: organización interna, a través de las leyes, magistrados y príncipes propios, e independencia externa, es decir, capacidad para bastarse a sí mismo. Para Vitoria, sociedad perfecta es aquélla que, teniendo organización interna, se basta a sí misma. Con ello, dice Naszalyi, surge el concepto de soberanía nacional (27) que desarrollará Bodin. Esta es la originalidad de Vitoria que hace decir a pensadores como Brown Scott que el estado moderno es el estado de Vitoria. Para Aristóteles, comunidad perfecta es aquella que tiene perfección interna, plenitud, mientras que la noción moderna considera fundamentalmente la soberanía, es decir, la independencia, la oposición de la potestad del Estado a otras potestades. Se trata de un concepto formal de comunidad perfecta; no depende del contenido (si es una comunidad más o menos poderosa, civilizada, extensa o éticamente superior), ni de la diversidad de formas de gobierno (monarquía, república...); lo esencial es la independencia del estado de otras sociedades, incluso de la Iglesia o el Imperio, independencia que le permita organizarse según sus propias le-

yes, sin ingerencias extrañas, y defenderse de otros, caso de producirse estas ingerencias (De Iure Belli. CHP, 6, 115 ss.). Como anteriormente dijimos, al hablar de los fines del estado, Vitoria sabe armonizar la concepción clásica con la nueva concepción moderna (28).

Vitoria es original en esta visión del Estado que pone de relieve la soberanía nacional, y es original en su aplicación a las comunidades de los indios. Son las suyas, dice, repúblicas perfectas, y, en el sentido formal, iguales a las cristianas, aunque sus formas de gobierno no sean las más perfectas, ni su vida sea precisamente virtuosa. La necesidad de que llegue a ser perfecta en este sentido es lo que legitima la intervención española, el que de hecho ya lo sea, en sentido formal, es lo que la hace ilegítima.

Esta manera de entender la comunidad perfecta y la soberanía nacional nos permite apreciar otra armonía vitoriana: unidad y pluralidad de formas de gobierno. Si por derecho natural debe haber en toda sociedad autoridad, también el derecho natural exige que cada sociedad lo constituya según prefiera. Se deben aceptar las formas políticas más diversas, aunque a veces no sean las más favorables a la naturaleza humana. La idea del imperio del mundo, por cuanto negaría esta pluralidad que la naturaleza humana, libre, supone, sería contraria al derecho natural, no sólo al de-

recho humano positivo que, de hecho, ha creado pluralidad de estados.

En pleno siglo XVI la idea del imperio, si bien se seguía manteniendo teóricamente, en la práctica iba siendo sustituida por la de los estados independientes. La realidad de los hechos se imponía en contra. Uno de los méritos de Vitoria será precisamente, el detectar esta realidad y justificarla teóricamente (29) armonizándola, por otra parte, con su original idea de la autoridad supranacional. A la defensa del pluralismo político se refiere cuando proclama, rebatiendo la tesis del Requerimiento (aceptado por todos como válido), que "el Emperador no es señor del orbe" (Título 12 ilegítimo), y no lo es, ni por derecho humano, divino ni natural. Los distintos reinos se han ido formando de un modo espontáneo, como se produjo la división de la propiedad, "por común consentimiento", al instituir un príncipe o sancionar una situación. También pudo haber sido por derecho de sucesión o de guerra. Como fuese, el caso es que históricamente se estableció el pluralismo de estados y después de Cristo se mantuvo sin que El lo rechazase, porque el derecho divino y el orden de la gracia no destruye el derecho humano y natural (Título 12 ilegítimo. CHP, 5, 36 ss.).

Comunidad Internacional.

Hemos visto que Vitoria defiende la pluralidad de estados independientes y critica la idea de imperio. Ahora bien, la independencia de un estado no significa impunidad para hacer lo que quiera, en contra de los derechos naturales de otras naciones o de sus propios súbditos. La independencia debe conjugarse con la solidaridad de los pueblos. El bien del orbe tiene primacía sobre el bien de la nación:

"Siendo una república parte de todo el orbe (...), si la guerra fuese útil a una república con daño del orbe (...) pienso que por eso mismo sería injusta" (De Potestate Civili, Urdánoz, 168.)

Por eso es lícita la intervención de unos estados en otros a fin de salvaguardar los derechos de las naciones agredidas y, en definitiva, la paz mundial.

Vitoria, como de costumbre, no se contradice. Busca la síntesis armónica: individualidad - sociabilidad, independencia - solidaridad, pluralidad - unidad. Por encima de todo está el fin que es el bien común de toda la humanidad y la defensa de los valores humanos.

Un ejemplo de solución armónica de esta antinomia se ve

en el caso de la declaración de la guerra justa: pone de relieve el ejercicio de la soberanía interna y externa del Estado, a la vez que la primacía del derecho universal; lo primero en cuanto que sólo una república perfecta y su príncipe legítimo está autorizado para declarar la guerra, lo segundo, en cuanto que debe hacerse sin atentar contra el bien universal y que puede hacerse en defensa de los inocentes y en razón de aliados y amigos. La jurisdicción que recibe un estado para declarar la guerra (expresión de su independencia externa) la recibe de la Comunidad universal porque todo el orbe tiene jurisdicción para juzgar a aquella nación que atente contra su seguridad, que es atentar contra las leyes que ha dado en perfecto derecho. (De Indis, I, 3, 3-5. CHP, 5, 82-84).

"Y es que el orbe todo, que en cierto modo forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes (...) y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe". (De Potestate Civili, Urdániz, 191)

Por la Comunidad universal pasa el príncipe de la nación injuriada a ser actor, juez y ejecutor de la ley. Si bien, esto debe ser únicamente en cuanto no haya una potestad supranacional para dirimir los conflictos, en cuyo caso las guerras no serían necesarias.

No hay que confundir Comunidad internacional con Comunidad universal de todos los hombres. La Comunidad internacional supone la división de todos los hombres en pueblos o naciones y surge con la unión orgánica de todos ellos. La unión de todos los hombres es previa a la unión de las naciones y se da porque todos los hombres son iguales y tienen los mismos derechos naturales. La división de los estados, en cambio, es algo artificial y, consiguientemente, también la unión de todos ellos formando la Comunidad internacional (De Iustitia, I, 74-80). Surge por contrato humano, en concreto, por común consenso.

La idea de un monarca universal también es, en principio, de derecho natural, anterior a la división de naciones:

"Además, el género humano tuvo derecho a elegir un solo monarca al principio, antes de hacerse la división de los pueblos. Luego también podrá ahora, ya que este poder, como de derecho natural, no cesa" (De Pot. Civ, Urdánóz, 180).

Pero una vez hecha esta división, la potestad universal o supranacional ha de surgir por derecho humano, por elección de la mayoría.

Sin embargo, esta comunidad internacional es algo más que una fórmula jurídica, algo más que una unión contractual de estados; es una unión de pueblos, según Dempf, por derecho natural, en orden al bien común. Esto no impide que Victoria haga referencia a fórmulas jurídicas, las que correspondían a su tiempo, hablándonos de un monarca universal elegido libremente por la mayoría de los estados (30). La ambigüedad que apreciábamos al hablar del derecho de gentes, la vemos también aquí: La Comunidad internacional ¿surge por derecho natural o positivo ?. Las interpretaciones son muy variadas. Personalmente me inclino hacia aquellos que la consideran derivada del derecho natural, teniendo su fundamento en él, a lo cual no obsta el que surja por consenso, como ha dicho en De Iustitia, pues se trata de un "consenso común", y es común, precisamente, por la cuasi necesidad que impone la derivación del derecho natural. Es de derecho de gentes, en definitiva.

La distinción entre Comunidad universal de hombres y Comunidad internacional es importante. El hombre no se hace ciudadano del orbe a través del Estado, ni las relaciones entre los hombres son relaciones interestatales. Por encima del Estado está la Iglesia, por ejemplo, o su conciencia. El hombre no se subordina por entero al Estado sino a Dios. Por ello hemos hablado de derecho internacional privado y público (31).

La armonía vitoriana creemos que queda de manifiesto: individuo, estado, comunidad universal y comunidad internacional ocupan cada uno su lugar, sin interferirse y ayudándose, en perfecta sinfonía. Lo mismo cabe decir de la armonía entre el derecho natural y el positivo. La apelación a fórmulas jurídicas no implica positivismo jurídico. El derecho de gentes, en última instancia, se fundamenta en el derecho natural. En esto guarda unidad Vitoria con todos los clásicos españoles y con Sto. Tomás, y por eso su derecho se hace universal y racional a la vez (32). Si se considerase de derecho positivo, se basaría en la voluntad de los estados. Pero no hay que perder de vista que si Vitoria ha dado pie a esta interpretación positivista es por algo.

La idea de esta Comunidad internacional con un monarca universal cuya misión sea la de arbitrar las relaciones de los diferentes estados no es igual a la vieja idea imperialista medieval, sucesora, al fin y al cabo, del imperio romano, puesta al servicio de la extensión y defensa de la fe. Es una concepción internacional que pretende armonizar la pluralidad de estados con plena soberanía e independencia. Para Vitoria la "plenitudo potestatis" no existe. La interdependencia es la base de su doctrina, el arbitraje supraestatal para dirimir los conflictos internacionales. También se diferencia de la idea del imperio en que la transmisión de poder se hace por elección mayoritaria de las

naciones. No es igual, tampoco, a la idea de Cristiandad, pues la Comunidad internacional de Vitoria está compuesta de estados sin referencia a la geografía, raza o religión, sino que se extiende a todos los hombres, consiguientemente, también a los indios. Estos tenían antes de la Conquista poder legítimo por lo que no estaban sometidos al Emperador ni al Papa.

La idea vitoriana reducía el alcance de la Bula de 1493 y socavaba la construcción jurídica edificada sobre ella con lo cual se destruía la base principal de los argumentos aducidos a favor de la Conquista. Lo que se deriva de los justos títulos que acepta Vitoria es una especie de protectorado, de preeminencia "inter pares". "El rey de Castilla, por la donación pontificia, sería el emperador de un Sacro Imperio en el que los caciques, jefes naturales de los indios, serían sus príncipes, costoso honor del que el Emperador obtendría más obligaciones que derechos. Las Casas admitía la protección directa de los indios, pero Vitoria no le adjudicaba más que la presidencia honorífica en el seno de un orden internacional" (33).

Fue esta solución a los problemas suscitados por los indios recién descubiertos lo que explica la idea vitoriana de la Comunidad internacional (34).

En conclusión, Vitoria considera república perfecta

aquella que tiene autoridad para organizarse a sí misma, con independencia de otras. Todas las sociedades con estas características son esencialmente estados, con idénticos derechos como tales, tanto las de los indios como las de los cristianos. Esta independencia y soberanía se manifiesta en que tienen potestad para declarar la guerra a otras naciones.

Pero por encima de los diferentes estados está la sociedad universal que tienen como fin velar por los derechos naturales de todos los hombres. Por ello tiene potestad para castigar a las naciones que atenten contra este fin primario. En ausencia de una potestad supranacional, todo el orbe delega, por la mayoría expresada en el derecho de gentes, su potestad en la nación ofendida, que pasa a tener derecho a declarar la guerra a la nación agresora.

La base del derecho internacional está precisamente en la autonomía e independencia de las naciones y en la cooperación de unas con otras, sirviendo, así, a la consecución del fin de la Comunidad universal. Ni imperialismo, ni nacionalismo, la solución vitoriana es internacionalismo.

c) Armonía paz-guerra.

Vitoria no es belicista. La guerra es un mal que no sólo se debe sino que se puede evitar. Es el primero en considerar la guerra como una institución histórica de derecho positivo, por tanto, derogable por voluntad del orbe. Como acabamos de ver, su legitimidad está sometida al bien de la Comunidad universal. La causa justa trasciende los intereses del Estado. Sólo a la Comunidad internacional corresponde el derecho a la guerra. Los estados miembros sólo pueden ejercerlo por concesión de aquélla.

Pero Vitoria tampoco es pacifista. La guerra puede ser un derecho, el derecho a la legítima defensa.

La guerra, entonces, puede ser justa cuando se den estas condiciones:

- Causa justa. En este punto sigue la doctrina tomista en general, salvo algunas variaciones para actualizarla y ampliarla. Se entiende que los títulos legítimos son causa justa de guerra. Rechaza como injustas las causas expuestas en los títulos ilegítimos. En definitiva, sólo son admitidas las guerras para el bien común: En defensa propia o en defensa de inocentes. En última instancia, se trata de legítima defensa, para vengar una injusticia grave recibida. No vale cualquier tipo de injusticia.

- Declarada por la autoridad competente (Papa, Emperador, Príncipe de la nación ofendida) y no un simple particular. Al no haber príncipes superiores (Vitoria piensa en una autoridad supranacional, árbitro de las contiendas), el Príncipe de la nación ofendida queda "ocasionalmente" constituido juez.

- Habiendo agotado los recursos pacíficos.

- Buena intención, no por ambición de riqueza o poder.

- Debe someterse a una serie de restricciones en su ejecución: que se sigan más bienes que males y que se actúe con moderación y prudencia, tanto durante el curso de la guerra como después de la misma: evitando en lo posible la muerte de inocentes y evitando los saqueos o la apropiación inmoderada de los bienes del vencido, pues, aunque el vencedor fuese el ofendido, no debe extralimitarse en el castigo. Esto debe ser así máxime cuando podría ocurrir que venciese el agresor injusto. Son limitaciones que impone el derecho natural y de gentes, históricamente aceptado por las naciones civilizadas (35).

En resumen, Vitoria, que rechaza la guerra, acepta, sin embargo, el poder del Papa de pacificar y organizar Europa para defender la fe (II II q. 66 a. 8); el poder del Emperador de defender a los inocentes, súbditos o no (II II q.

10 a. 8; CHP, 5. Títulos legítimos) y el poder de cada país de defenderse en tanto no haya potestad universal (II II q. 64 a. 5; CHP, 5: Títulos legítimos. De temperantia)

En todo caso, es un principio vitoriano que la guerra debe hacerse para conseguir la paz y la justicia, y nunca para provecho de una nación. En una comunidad suficientemente desarrollada no habría guerras justas entre sus miembros. Los problemas entre las naciones se dirimirían por el arbitraje de la potestad universal. (De Iustitia, q. 57, a. 3, n. 3.)(36).

Con relación al caso de los indios, recalquemos de nuevo su solución armónica, o su intento, al menos. La primera parte de De India nos inclina a pensar en un Vitoria pacifista, la 2ª, en un Vitoria que, diplomáticamente, quiere justificar la guerra. Se nos vuelve a plantear la duda: ¿Se contradice Vitoria?, ¿es un intento el suyo, soblapado, maquiavélico, de justificar las conquistas y la posición de la Corona?, ¿o es, por el contrario, una solución sintética, equilibradora, razonable, moderada, prudente, realizable?. Vamos a intentar probar que es esto último. Para ello, veamos que, en primer lugar, no se contradice pues ninguna de las afirmaciones de los títulos ilegítimos tienen su contraria en los títulos legítimos:

- Decir que el Emperador no tiene potestad sobre el mundo y que los indios son legítimos dueños no contradice el derecho universal al comercio y comunicación (siempre y cuando no se les haga daño en sus posesiones), pues la Comunidad universal está por encima de las naciones. No contradice tampoco el que haya una autoridad supranacional, elegida por común consentimiento del orbe, cuya misión sería sólo el arbitraje de las distintas relaciones entre las naciones, garantizando el "ius societatis et communicationis", sin pretender el engrandecimiento de ninguna (primer título legítimo e ilegítimo). Del mismo modo, reconocer la independencia de las naciones no contradice el que se pueda acudir en ayuda de las injustamente agredidas, en razón de aliados o amigos (primer título ilegítimo y 7º legítimo).

- Decir que el Papa no tiene potestad sobre los indios no contradice el que tenga derecho a defender la Iglesia de los ataques o impedimentos que se le puedan poner a su derecho a predicar, así como de los peligros contra la fe de sus súbditos bautizados (títulos 2º y 4º ilegítimos y 2º, 3º y 4º legítimos).

- Decir que no es lícita la guerra por pecados contra la naturaleza no contradice su licitud por defender inocentes (5º título legítimo e ilegítimo).

- Decir que no es lícito declarar la guerra o deponer a los antiguos y legítimos príncipes por la libre aceptación de los bárbaros coaccionados por el miedo, no contradice que esto pueda hacerse con justicia cuando libremente y sin coacción los indios prefieran el gobierno español (62 título legítimo e ilegítimo).

- Decir que la guerra o la intervención española no es lícita porque los indios, como hombres que son, son libres y tienen dominio, no contradice el que pueda serlo por su inferior cultura e inteligencia, que exige, para ser convenientemente educados y dirigidos hacia el desarrollo, la presencia y gobierno de los españoles, como protectorado político, en tanto dure su deficiente estado (título 12 ilegítimo y 82 legítimo).

¿Intenta dar gusto a unos y a otros?. Quizá. Con los títulos legítimos hay una posible justificación de la conducta de la Corona y del Papa. Digo posible pues no lo es, de hecho, sino hipotética. Con los títulos ilegítimos, Vitoria da argumentos teóricos a las críticas de los misioneros, en su mayoría compañeros suyos de la Orden dominicana. Pero, de hecho, la corona se le opuso impidiéndole seguir hablando así (Carta Carlos V al prior de S. Esteban. 10-XI-1539. CHP, 5, 152) y tuvo también dificultades con el Papa (Con Pío V sus libros fueron puestos en el Indice). De todo lo cual Vitoria era consciente antes de hablar:

"...y unos allegan al Papa, y dicen que sois cismático, porque pones duda en lo que el Papa hace; y los otros allegan al emperador, que condenáis a su Magestad y que condenáis la conquista de las Indias" (Carta Arcos, 1534. CHP, 5, 137).

¿No tuvo, acaso, la valentía de Las Casas? (37). Creemos que no es eso. Su personalidad no le hubiera permitido ser como él. Creemos, en definitiva, que es su estilo moderado, equilibrado y conciliador el que lo explica. Esto no es igual a ser ecléctico por indecisión o debilidad o a no tener ideas claras. Vitoria tiene muy claros los principios, pero, prudente y flexible, sabe matizar a la vista de la experiencia.

Por otra parte, sería ilusorio pretender de él la solución que hoy hubiéramos dado. Esa sí sería solución utópica irrealizable por estar fuera de aquel momento. Sería solución intemporal, por muy justa que fuera, el defender la libertad de cultos y creencias tal y como hoy la defendemos. La moral y el derecho no se pueden hacer de golpe en la mente de un hombre, por muy genio que sea, pues le faltaría el ingrediente experiencial y concreto que sólo la historia, a base de aciertos y errores puede dar. Su postura de equilibrio, difícil de mantener, es la única realizable. Sólo es posible la vida y el bien común en el orden y en la

paz, y éstos surgen del equilibrio y la armonía. La paz sólo se consigue con esfuerzo, y este esfuerzo requiere la lucha, siempre contra uno mismo, a veces también con los demás.

Vitoria sabe conjugar la defensa de la paz con la repulsa de toda injusticia. El hombre es siempre el centro de gravedad que determina el equilibrio; el hombre en cuanto persona, súbdito del Estado y miembro de la Comunidad internacional. De la armonía de estos factores surgirá la paz.

La armonía vitoriana y la tolerancia.

Nos admira ver cómo mantiene Vitoria una postura de equilibrio, armonizando opuestos (que sólo son tales cuando se les absolutiza). En su sistema, todos los derechos y deberes y los distintos órdenes sociales, las distintas facultades y propiedades humanas (vida, libertad, dominio, solidaridad, autonomía, educación, razón, experiencia, Estado, Iglesia, fe...) tienen su papel, ayudándose entre sí, lejos de interferir.

Esta armonía no es un ideal platónico, previsto "a priori" por la razón, sino que se va haciendo "a posteriori", en contacto con la realidad y la experiencia. En el primer caso habría perfección máxima, pero también rigidez y

utopía absoluta; en el 22, hay imperfecciones, limitaciones, pero también flexibilidad, libertad y realismo. Factores estos que hacen posible la tolerancia y la vida humana (no angélica) en común, siempre con sus más y sus menos. Tolerancia, fruto de esta armonía de factores, que no es igual a relativismo, pues se defiende desde una perspectiva objetiva de verdades absolutas. Es decir, existe la plena conciencia de que el orden universal sólo puede fundarse en la verdad y en el bien, pero se pueden admitir excepciones, no graves, como mal menor.

Son verdades claves e inalienables la del bien común, que supone solidaridad, y la dignidad del hombre como ser "sui iuris", que supone que nadie puede obligarle a obrar contra conciencia. La comunidad humana debe armonizar ambos polos, debe ser comunidad plural, respetando lo que no se oponga al orden universal.

d) Armonía Potestad civil - espiritual.

La Iglesia, como sociedad que es, tiene también derecho a constituirse en república perfecta:

"La mayor parte de los cristianos podría crear un monarca. Se prueba. Toda la Iglesia es, en cierto modo, una república y un cuerpo (...). Luego tiene poder de conservarse y guardarse y de constituir la forma de organización mejor con la cual pueda defenderse de los enemigos (...)" .(De Potestate Civili, Urdánóz, 180))

De aquí se deriva el derecho de la Iglesia a defenderse, lo mismo que cualquier otra sociedad, cuando la fe sea atacada.

Para comprender bien la relación entre ambos poderes hay que remitirse al fundamento metodológico que preside todo su sistema: distinción y armonía, en este caso, entre el orden natural y sobrenatural. El Estado pertenece al orden natural, la Iglesia, al sobrenatural. Son dos sociedades perfectas e independientes. De este modo evita Vitoria las ingerencias teocráticas de la Iglesia en el Estado o las propias del absolutismo estatal al pretender meterse en el terreno de la conciencia. El poder del Estado subsiste sin el poder espiritual.

Pero esto no significa que sea totalmente ajeno a él. Es verdad que su campo es el orden natural, pero nunca ha de oponerse al sobrenatural y, en caso de conflicto, debe subordinarse a éste, pues el fin temporal que persigue el Estado es inferior al fin espiritual que compete a la Iglesia. (De Potestate Civili. "Fragmento De Regno Christi", Urdánoz, 176). Para Sto. Tomás de Aquino la sociedad perfecta es aquélla cuyo fin es el último y el más perfecto. Por ello debe comprender y dirigir las demás sociedades. Esta sociedad es la Iglesia universal.

Iglesia y Estado, de este modo, no son dos círculos yuxtapuestos, ambos entran dentro de una unidad orgánica, como pretendía Sto. Tomás, cuyo fin es la felicidad eterna. Sociedad civil y espiritual no son dos repúblicas separadas, como las repúblicas civiles, las de los franceses y españoles, por ejemplo. En este caso, una de ellas no tendría porqué ceder en su derecho sólo porque perjudique a la otra (De Potestate Ecclesiae. Urdánoz, 303).

La subordinación del poder civil a la Iglesia, en lo que toca al fin espiritual, no destruye su independencia, por lo mismo que la fe, norma negativa, no impide la autonomía de la razón y su ejercicio filosófico. Si el Estado fuera en contra del fin espiritual, iría contra la naturaleza humana, por ir contra su fin último. De aquí se sigue que cuando el poder civil impide el poder espiritual, éste

puede y debe intervenir, incluso con la fuerza, para defender su derecho. Si no pudiera, no sería sociedad perfecta y estaría en inferioridad de condiciones respecto a otras repúblicas (De Potestate Ecclesiae, Urdánóz, 306).

Maritain distingue entre un "régimen cristiano orgánico" y un "régimen cristiano disociado", el primero, acorde con la concepción clásica del Estado (Platón, Aristóteles y Sto. Tomás) pretende una total unidad y subordinación de lo temporal a lo espiritual; el segundo, acorde con la concepción romana del Estado, de tipo jurídico, busca, más bien, la yuxtaposición, vecindad y coexistencia de ambos órdenes. El primero es muy bello, pero irrealizable; el segundo, menos bello, pero realizable y realizado. "Dentro de la concepción clásica, dice Naszalyi, no cabe la concepción del Estado como orden jurídico" (38) pues tiene primacía siempre la idea de la comunidad perfecta, como aquélla que tiene un fin superior, espiritual. De hecho, sigue diciendo Naszalyi, la Iglesia ha podido vivir mejor en estos segundos regímenes en los que hay más libertad de acción e independencia, mientras que en los primeros hay más peligro de intromisión de lo sobrenatural en lo temporal y viceversa; hay un mayor peligro de absolutismo. En los regímenes formados bajo la concepción romana del Estado, se da más importancia a la experiencia y a la voluntad (más importancia a las leyes positivas, por tanto,) que en los formados bajo la

concepción aristotélico-platónica. Por consiguiente, hay más posibilidad de juego de las diversas instituciones, menor peligro de absolutismo. Se compagina, a la hora de la verdad, mejor con la Iglesia, realidad que tiene una acción de suyo no política, con leyes y dominio propios.

¿Qué postura adopta Vitoria?. Una postura armónica: independencia, separación, sí, pero también organicismo, subordinación al fin principal.

El fundamento que permite dar solución a la aparente antinomia independencia-subordinación es la consideración de la naturaleza humana: su unidad integral cuerpo-alma, y su fin último. Esto es lo que justifica la llamada "potestad indirecta", dentro de la cual, la independencia esencial se mantiene.

"En la república cristiana - dice Vitoria - todo es un orden armónico de unión y subordinación de funciones, fines y potestades" (De Potestate Ecclesiae, Urdániz, p. 304)

Hay "subordinación de funciones", pero el Papa no puede intervenir cuando y como le plazca; debe tener en cuenta los derechos de la sociedad civil, ("El Pontífice debe mirar también por la economía temporal" (De Potestate Ecclesiae, Urdániz, 309)) y no debe intervenir si no es necesario, no basta que sea conveniente. Debe procurar que no haya escán-

dalo ni se sigan mayores males. Además, no puede intervenir en asuntos temporales sólo por ser Papa. Asimismo, si en cuestiones temporales el Papa fuese más hábil que el príncipe y estuviera acertado, en lugar de éste, no habría que obedecer al Papa sino al príncipe. (De Potestate Ecclesiae, Urdániz, 308, 309).

En conclusión, rebate las posturas extremas, teocrática y nominalista, que pretendían absorber, uno en otro, los campos natural y sobrenatural. Adopta una posición equilibrada que sigue a Sto. Tomás armonizándole con las nuevas innovaciones jurídicas positivas. Con esta armonía supera la solución medieval teocrática que absorbía lo natural en lo sobrenatural y la nominalista moderna que afirmaba la total separación, apoyándose en la teoría de la doble verdad, o absorbía lo sobrenatural en lo natural, ampliando el poder del Estado al campo espiritual, de la conciencia, o eclesiástico. Opta por la separación y defiende una cierta unión y organización subordinacionista (39).

NOTAS A "LA UTOPIA VITORIANA COMO SOLUCION ARMONICA. FUNDAMENTOS"

(1).- Cf. supra: "Defensa de los derechos del indio. El indio es hombre". Ver notas (1) y (2).

(2).- ZUBIRI, X.: Sobre el hombre. Madrid, Alianza, 1986, cap. V, B, pp. 152 ss. Inédito sobre la concreción de la persona humana. Escrito inicialmente por Zubiri en 1975, como parte de El hombre y Dios. "El ser "suyo" -dice- es un momento formalmente constitutivo de su realidad" (p. 154)

(3).- Desde nuestra perspectiva, su utopía es solución a las dos utopías irrealizables de nuestro siglo (U.IIb): "socialismo" y "liberalismo". Un ejemplo de ello lo tenemos en el título 12 legítimo, "ius societatis et communicationis". "Socialista" nos podría parecer la afirmación de que todos los bienes son comunes por naturaleza y "liberalista" la defensa de la libertad de comercio, residencia, nacionalidad, etc. que, en buena lógica, por otra parte, se deduce de lo anterior. Vitoria defenderá a la vez la propiedad común (que considera natural) y la propiedad privada (que considera derivada de la natural, por Derecho de gentes), sin encontrar contradicción en ello sino todo lo contrario, considerando que la propiedad privada es el medio que la sociedad ha visto más adecuado para que la propiedad común se distribuya convenientemente. La propiedad común se privatiza y, al mismo tiempo, la propiedad privada debe comunicarse a todos. Podrá haber libertad precisamente porque todo es común, y todos podrán gozar de los bienes comunes en la medida en que se respeten los bienes particulares. La defensa de la sociedad no anula al individuo, la igualdad no niega la libertad.

(4).- Cf. CHAUNU, P: El pronóstico del futuro. Crisis de nuestro tiempo, Barcelona, Herder, 1982. Ed. francesa, París, 1978. Trad. de J. López de Castro, pp. 33-35.

(5).- "Utrum infideles compellendi sint ad fidem", Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás, De Fide et Spe (qq. 1-22) (CHP, 5, 117-126).

(6).- Podría hablarse mucho de este tema que plantea complejas cuestiones teológicas muy discutidas antes y después de Vitoria. No vamos a entrar en ello porque nos desviaría demasiado de nuestro objetivo. Tan sólo daremos algunas indicaciones. El tema de la salvación de los infieles ha preocupado siempre mucho a los teólogos. El que a Vitoria le preocupa se ve por sus Lecciones de 1534. En ellas remite a una próxima reelección donde dará soluciones al problema. Esta reelección que pronuncia en 1535, De aquello a lo que está obligado el hombre a pesar de lo prometido, no trata este tema, contentándose con responder a la pregunta de lo que debe hacer el niño al llegar al uso de razón para salvarse. Esta cuestión llevaba directamente a plantearse la de la salvación de los niños infieles que nunca habían oído hablar de Dios y, en general, la salvación de los no bautizados y de los bautizados "forzados". Es de suponer que la dejó incompleta por no atreverse a dar la atrevida solución que había adelantado en las Lecciones, diferente a la de Sto. Tomás, comúnmente aceptada (Esto opina Urdániz, Introducción

a la reelección De aquello a lo que está obligado el hombre, en Obras Completas de F. de Vitoria, p. 1300.)

La solución de Vitoria es que todo hombre está obligado a hacer el bien al llegar al uso de razón y a creer en Dios si le conoce. Si no le conoce, no, aunque está obligado a buscarle (De aquello a lo que está obligado el hombre, Urdániz, 1370 ss.). La ignorancia invencible les excusaba de ello.

La conclusión que no se atrevió a pronunciar en la reelección parece ser (dentro de cierta ambigüedad) la siguiente: los infieles pueden obtener la gracia y la justificación sin la fe explícita y la revelación de Cristo, y aún sin fe alguna sobrenatural, pero no así la salvación eterna si es que de alguna manera no se llegaba a una fe explícita (Comentarios a la II II, De fide et spe, q. 2 a. 3, n. 4 (ed. de Beltrán de Heredia, t. I, p. 66)).

Esta solución mantenida también por discípulos suyos como Domingo de Soto, Andrés Vega y Domingo Cuevas, se oponía a la de Sto. Tomás (II II, q. 2 a. 4) que afirmaba que el hombre está obligado a creer en Dios explícitamente para salvarse. Fue en cambio revatida por otros como Melchor Cano, José de Acosta y en general los teólogos posteriores. Se opone abiertamente al Concilio de Trento y a toda la tradición de la Iglesia que ha afirmado siempre que nadie (ni siquiera los niños sin uso de razón) se salva sin la fe y la justificación. (Concilio de Trento, sesión 6ª, (En DENZINGER, H.: El Magisterio de la Iglesia, Barcelona, Herder, 1963. y COLLANTES, J.: La fe de la Iglesia, Madrid, BAC, 1983)). La base de esta doctrina sobre la justificación por la fe explícita (no basta una fe implícita o lata) se encuentra en la Sagrada Escritura (Heb. 11, 6: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que se salvan")

Esta fe Dios la infunde en el alma en el momento de la justificación junto con las demás virtudes teologales. En los niños esta justificación se realiza sin actos personales, mientras que en los adultos se requiere un proceso previo de preparación en el que el primer paso es el acto de fe en Dios y en su mensaje.

Si esto es así, se explican la confusión acerca de la licitud de bautizar a los niños infieles "invitis parentibus" (cuestión que, como decíamos está en el origen de la reelección De Indis y cuya diferente respuesta hemos visto en Biel o Scoto, por un lado y Sto. Tomás y Vitoria, por otro (Parecer de los teólogos de Salamanca sobre el Bautismo de los indios (CHP, 5, 157-167)), pero no la costumbre tan extendida entre los españoles, misioneros o no, de bautizar en masa a los indios sin darles la preparación requerida o de obligarles a ello. La posición de Vitoria intentando armonizar la salvación de los indios, como un precepto de caridad ("Id y enseñad ...bautizándoles...", "El que creyere y se bautizare se salvará; el que no creyere, se condenará"...)) con su libertad y la verdad del Bautismo es de un difícil equilibrio. A pesar de no tener claras todas las soluciones, se puede observar su tendencia a valorar más la verdad del Bautismo que el número de los bautizados, el respeto al derecho y la libertad que la imposición de la fe. De ahí su respuesta al número de bautismos inconsiderados.

¿Cómo resolver el problema que preocupaba a Vitoria en las Lecciones del 34 de la salvación de los adultos que no han oído hablar de Dios?. La solución de la Iglesia es que Dios utilizará con ellos un medio individual, incluso extraordinario pues Dios tiene que dar a todo infiel, que hace cuanto esté de su parte y que no puede llegar a la fe

por otros medios, la posibilidad de salvarse pues es cierto que Dios no traicionará su palabra dada de salvar a todos los hombres("Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (I Tim., 2, 4)). Por ello la necesidad de la fe para salvarse no es una dificultad insuperable para la salvación de los infieles de buena voluntad (Vat. II, L. G., 16). Esto no debe disminuir el ardor misionero pues las grandes facilidades de salvación se encuentran dentro de la Iglesia (L.G., 17). Es postura errónea en ortodoxa teología considerar que no se debe hablar de Dios pretextando que todos los infieles se salvarán por su buena fe y que la predicación impide el respeto a la libertad.

Sobre este tema pueden verse, además de los libros citados de DENZINGER y COLLANTES, CAPERAN, L: Le problème du salut des infidèles, 2ª ed., t. I, Essai historique ; t. II, Essai théologique, Toulouse, 1934; LOMBARDI, R, S.J: La salvación del que no tiene fe, trad. esp., Barcelona, 1955; LUMBRERAS, P: "Cuando el salvaje llega al uso de razón" en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 7, 1947-8, pp. 85-128; SANTOS, A: Salvación y Paganismo o El problema teológico de la salvación de los infieles, Santander, 1960; POZO, C: La fe, Madrid, Edapor, 1988; URDANOZ, T: "Necesidad de la fe para salvarse según los teólogos de la escuela de Salamanca" en Ciencia Tomista, 59, 1940; VATICANO II, L.G., Madrid, BAC, 1975.

(7).- De India, 4º título ilegítimo. CHP, 5, 57 ss; De aquello a que está obligado el hombre, Urdánóz, 1333 ss, 1367,8.

(8).- Cf. nota 6.

(9).- BARCIA TRELLES, C: Introducción al libro de BROWN SCOTT, J: El origen español del derecho internacional moderno, Valladolid, 1928, p. XVIII. Contrapone Barcia Trelles Vitoria a Maquiavelo. Aquél piensa en la humanidad, éste en el bien de la propia nación. Destaca la primacía de la moral.

(10).- Hay una amplia corriente que defiende este ideal político: Erasmo y el erasmismo, de cuyas influencias en Vitoria ya hemos hablado, Tomás Moro y las corrientes utópicas que siguen su línea y, en general, la corriente que podríamos englobar dentro del nombre genérico de "humanismo cristiano" que se desarrolla sobre todo en España y cuyas figuras más representativas son Vitoria y sus discípulos. Coinciden todos en aquello que les opone radicalmente a Maquiavelo: en partir de imperativos morales y religiosos para prescribir normas de acción. Extendiendo a todos lo que Touchard aplica a Moro, podríamos decir que "la generosidad moral del humanismo cristiano se convierte -en ellos- en política y social" (TOUCHARD, J: Historia de las ideas políticas, Madrid, Tecnos, 1972, 3ª ed., 2ª reimp. Ed. francesa Presses Universitaires de France, París. Trad. de J. Pradera, p. 212). Esta línea de pensamiento fue favorecida en España por los Reyes.

(11).- BARCIA TRELLES, C: Introducción al libro de B. Scott El origen español del derecho internacional moderno, p. XVIII.

(12).- Comentarios a la Segunda Secundae de Sto. Tomás, Ed. de BELTRAN DE HEREDIA, V. Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1931-1935 (Citas traducidas por mí).

(13).- S. AGUSTIN: De libero arbitrio, lib. I, cap. V, 11 ("Pues a mí me parece que no es ley la que no es justa"); STO. TOMAS: I II, q. 95 a. 2 ("Como dice S. Agustín, "la ley que no es justa no parece que sea ley". Por tanto, la fuerza de la ley depende del nivel de su justicia (...). Por consiguiente, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta un punto de la ley natural, a no será ley sino corrupción de la ley"); FRAY LUIS DE LEON: De Legibus, VI, 6 ("La ley lo es en la medida en que es justa; y es justa en cuanto conforme con la recta razón es la ley natural"). El derecho positivo no es lo mismo que el positivismo jurídico. En éste se defiende que la ley obedece a la pura arbitrariedad del gobernante. El positivismo jurídico tiene su fundamento en el voluntarismo moral y en el nominalismo. El derecho queda convertido en mero hecho por ello sólo puede obligar por la coacción. Considerado en este sentido el derecho, es explicable que Kant lo oponga a la moral.

(14).- (Summa Theologica, I II, q. 95 a. 4; II II, q. 57 a. 3). La postura de Santo Tomás en este sentido no está definida, sino que es ambigua. La confusión que apreciamos en él viene de atrás y por querer defender la posición de S. Isidoro. En el derecho romano Cicerón y Gayo, siguiendo a Aristóteles, mantenían una división bipartita del derecho: natural y positivo. Al derecho natural lo llamaron derecho de gentes porque en él se incluían las leyes comunes a Roma y a todas las gentes del mundo. Es decir, contenía leyes universales aplicables a todos los hombres, a diferencia de las leyes positivas que sólo se aplicaban a los ciudadanos romanos. La confusión se originó con el jurisconsulto Ulpiano que estableció una división tripartita: "ius naturale", "ius gentium" y "ius civile". Consideraba derecho natural ("ius naturale") a lo que, de manera puramente instintiva, "la naturaleza enseñó a todos los animales", a diferencia de lo que sólo puede conocerse por deducción racional que competiría a los hombres. Esto era considerado derecho de gentes ("ius gentium"). Era también natural y se aplicaba a todos los hombres pero su conocimiento no era inmediato sino derivado. El "ius civile" era el derecho propiamente positivo. S. Isidoro acepta esta división pero el derecho de gentes deja de ser derecho natural. Su autoridad sienta cátedra (El mismo Sto. Tomás dice: "SED CONTRA, auctoritas Isidori sufficiat" (I II, q. 95, a. 4). A partir de él, el derecho de gentes se considera distinto al derecho natural y del positivo. A él adscribe lo relativo al derecho de guerra, esclavitud de los vencidos, tratados, alianzas, inviolabilidad de los legados, y otros asuntos de derecho internacional que los romanos incluían en el "ius gentium", así como la división de la propiedad.

La ruptura del derecho de gentes respecto al derecho natural se consuma con el Decreto de Graciano que va a dominar toda la tradición escolástica. El derecho de gentes se va a considerar como derecho humano o positivo.

Sto. Tomás, queriendo armonizar las distintas acepciones, contribuyó a mantener la confusión que también encontramos en Vitoria y la Escuela. No obstante, parece que su postura queda clara: Sto. Tomás, en última instancia, considera el derecho de gentes como natural pero, a diferencia del estrictamente natural (según la división de Ulpiano) que es común a los animales, el derecho de gentes contiene las conclusiones derivadas por la razón, por lo que sólo es aplicable al

hombre ("Ciertamente el derecho de gentes, en cierto modo, es natural al hombre porque es algo racional, ya que se deriva de la ley natural por vía de conclusión que no está muy lejos de los principios; por eso fácilmente convinieron los hombres en él. No obstante se distingue de la ley natural, máxime bajo el aspecto en que ésta es común a los animales" (Solución 1ª, I II q. 95 a. 4). Más adelante, en la II II, q. 57 a. 3: "Utrum ius gentium sit ius naturale" también le considera como un derecho natural propiamente humano. Para él el ius gentium, por tanto, es una forma de derecho natural, constituida por preceptos deducidos por la razón, derivados, pero cuya fuerza radica en la naturaleza y no en la voluntad del legislador.

La ambigüedad que se aprecia en Sto. Tomás por el respeto a la autoridad de S. Isidoro se deja sentir en Vitoria y su escuela que consideran el derecho de gentes unas veces como natural y otras como positivo. Sobre este tema puede verse la obra del P. RAMIREZ, Santiago, O.P.: Derecho de gentes, Madrid, 1955. y la Introducción a la I II q. 95 del P. PEREZ MUNIZ, F., O.P., Suma Teológica, BAC, Madrid, 1956. T. VI); URDANOZ, T: Introducción a la II II q. 57, BAC, Madrid, 1956. T. VIII.

(15).- Eso es lo que afirma Sto. Tomás en la q. 95 a. 4 de la I II: "por eso fácilmente convinieron todos los hombres en él". Alois DEMPFF (La filosofía cristiana del Estado en España, Madrid, 1961) acentúa la derivación del derecho de gentes del derecho natural, viendo en esta derivación lógica la causa de su universalidad y necesidad; Osuna FERNANDEZ-LARGO repara más en el carácter positivo e histórico, diciendo que la mayoría de las veces los argumentos de Vitoria para justificar determinadas leyes de derecho de gentes consisten en apelar a este común consenso establecido históricamente ("De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. Pensamiento político de Francisco de Vitoria". En Ciencia Tomista, tomo 111 (1984)). Creemos que no hay oposición en estas dos interpretaciones sino simple acentuación de uno u otro aspecto que se dan en Vitoria conjuntamente. El común consenso se produce, precisamente, por tratarse de leyes derivadas de las naturales.

(16).- "De todo lo cual se sigue un corolario, que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza de pacto y acuerdo entre los hombres, sino que la tiene de ley, pues tiene todo el mundo, que es como una universal república, poder de dar leyes equitativas y convenientes a todos cuales son las del derecho de gentes" (De Potestate Civili. Urdánóz, 191)

(17).- Ver nota (14)

(18).- La interpretación de que Vitoria es el fundador del derecho internacional por la diferente versión de la definición de Gayo, se debe a Nys (Les origines du droit international. Bruxelles-Paris, 1894, p. 11.) Antes de él Makintosh había dicho que los orígenes del derecho natural, público e internacional están en la Escolástica y en los filósofos españoles del s. XVI. (Revista de Edimburgo, 1816). A partir de él, los estudios sobre Francisco de Vitoria tienen cada vez más realce. Se adhirieron Brown SCOTT (El descubrimiento de América y su influjo en el derecho internacional, p. 16,) Barcia Trelles, A. Dempf, Urdánóz, por citar algunos. En general esta conclusión es comúnmente compartida (Salvador GINKER: Historia del pensamiento social, p. 202).

- (19).- DEMPFF, A: La filosofía cristiana del Estado en España. p. 88.
- (20).- BROWN SCOTT, J: El origen español del derecho internacional Prólogo de C. Barcia Trelles. Valladolid, 1928. p. 22.
- (21).- Etimologías, V, n. 21, Madrid, BAC, 1982. Ed. bilingüe. Trad. y notas de José Oroz y Manuel A. Marcos.
- (22).- OSUNA FERNANDEZ-LARGO, A: "De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. Pensamiento político de Francisco de Vitoria". En Ciencia Tomista, tomo 111 (1984) p. 48.
- (23).- En los Comentarios a la Secunda Secundae publicados por Beltrán de Heredia, tomo II, qq. 47-56, Tratado De prudentia. En adelante nos referiremos a este tratado señalando sólo el número de página.
- (24).- Véase supra: Metodología armónica: armonía certeza-verdad, argumento de autoridad y método crítico
- (25).- Más adelante tendremos ocasión de comprobar los graves resultados de actuaciones imprudentes en este sentido cuando hablemos en la Parte III de la proyección de la utopía vitoriana en el campo jurídico, en concreto, la puesta en práctica de las Leyes de Indias de 1542. La excesiva rigidez o "docilidad" a la letra de las Leyes por parte de muchos gobernadores y, en concreto del virrey Núñez Vela, originó en la realidad indiana luchas, revoluciones, muertes, fracasos... Por lo general, los consejeros, en su mayoría de la Escuela de Salamanca, optan por una solución moderada que sabe armonizar la docilidad a la Corona y a las Leyes, en sí justas, con nuevas soluciones adaptadas al momento.
- (26).- DEMPFF, A: La filosofía cristiana del estado en España (Madrid, 1961) pp. 99, 100.
- (27).- NASZALYI, Emilio: El Estado según Francisco de Vitoria. Trad. de R. P. Ignacio G. Menéndez-Reigada, O.P., Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1948. p. 139
- (28).- En el extremo defensor de la absoluta independencia situamos a Marsilio de Padua (véase supra en Fuentes Teóricas), a quien Vitoria critica, y a Maquiavelo. Inconsecuentemente incurrirán en la ideología totalitaria que pretende subordinar otras sociedades, como la Iglesia, a sus fines. En el otro extremo se encuentra la teoría teocrática (véase supra, también en Fuentes Teóricas). Ambos extremos son utopías irrealizables.
- (29).- Cf. BARCIA TRELLES, C: Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno, Valladolid, 1928. p. 32.
- (30).- DEMPFF, A: La filosofía cristiana del Estado en España. p. 91

(31).- Véase supra "Derecho Internacional" y sus notas correspondientes.

(32).- RUIZ DEL CASTILLO, Carlos: Las relaciones entre los derechos del hombre y el derecho internacional según las inspiraciones de Francisco de Vitoria".- en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, IX (1948, 1949), p. 48.

(33).- CHAUNU, P: Conquista y explotación de nuevos mundos, p. 249 (libro citado). A propósito de esto sigue hablando Chaunu de la radicalidad del pensamiento vitoriano que se atrevió a cuestionar el poder real en las Indias, cosa que no hizo las Casas quien, quizá por ello, tuvo una influencia práctica inmediata. No obstante, el pensamiento de Vitoria ha sido más eficaz a la larga.

(34).- BROWN SCOTT, J: El descubrimiento de América y su influjo en el derecho internacional. Discurso pronunciado siendo presidente del Instituto de Derecho Internacional, 12-X-1929. Madrid, 1930. p. 7; PUIG PERA, F: "La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio". Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, 16 (1933) p. 547.

(35).- De Potestate Civili, I, 13. (Urdániz, 167,168); Comentarios a la II II, q. 10 a. 8; De Iustitia, q. 64 a. 6; q. 66 a. 8; De Temperantia (CHP, 5, 105-112); De Iure Belli (CHP, 6); De Indis: títulos ilegítimos y legítimos de conquista.

(36).- PERA, L: Introducción a De Iure Belli (CHP, 6, 60).

(37).- ABELLAN, José Luis: Historia crítica del pensamiento español.-tomo III, p. 442. José Luis Abellán dice que esta timidez vitoriana no es por intereses, sino por prudencia intelectual. Es verdad, dice, que Las Casas es más radical, pero por ello se aleja de la realidad. Por ejemplo, cuando dice que todas las leyes que la Corona dicta son malas, por buena que fuese su intención, pues se basan en el injustísimo fundamento de la negación de la libertad de los indios (Memorial de Remedios (1526), dirigido al Cardenal Cisneros). Ya vimos lo que Pierre Chaunu opina sobre la radicalidad de Vitoria y Las Casas (nota 32)

(38).- NASZALYI, E: El Estado según F. de Vitoria, p. 51.

(39).- Véase primera parte: "Fuentes Teóricas": Nominalismo, Teoría Teocrática y Tomismo, y segunda parte, "Metodología armónica": Armonía fe-razón.

2.4.-LA UTOPIA VITORIANA COMO IDEAL REALIZABLE.

A. Truyol Serra, refiriéndose a la actitud de Vitoria ante el imperativo de su siglo que pedía soluciones a nuevos problemas planteados por el descubrimiento del Nuevo Mundo, y a la vez por el individualismo político de los estados modernos, dice: "Encontramos en ella (en esta actitud) aquel exquisito sentido de la medida, de la continuidad histórica, del equilibrio intelectual y moral que huye, por igual, de la utopía irrealizable y de la claudicación ante lo fáctico" (1).

Vitoria es equilibrado hasta en esto, en saber armonizar utopía y realidad. Gracias a eso, precisamente, su solución es la más realizable, mucho más de lo que sería una solución meramente positivista y fáctica. Veamos por qué:

1º.- En primer lugar, porque parte de los hechos. Ya hemos destacado repetidas veces el valor que tiene en él la experiencia. Habla de unos indios concretos y de una situación histórica concreta. "Sin el descubrimiento de América, dice Brown Scott, vitoria no habría tenido ocasión de hablar de los "indios recientemente descubiertos" y de fundar, así, merced al examen de una situación de hecho, la escuela moderna de derecho internacional" (2). Su teología, ciencia por excelencia de los principios, desciende tanto a

la práctica, que se hace filosofía política y derecho. Estas disciplinas no pueden ser supratemporales. Por eso el método vitoriano es, en gran parte, cultural e histórico, intentando encuadrar las teorías políticas en la situación general de la historia y de la cultura (3). El "ius gentium" no es un derecho estático e inalterable, de principios absolutos de moral, sino derecho humano, dinámica e históricamente entendido por los pueblos y consensuado fáctica o virtualmente (4).

2.- En segundo lugar, porque sólo una solución moderada, equilibrada, prudente y flexible, como la suya, puede realizarse, al saber armonizar la idea con los hechos, lo absoluto y lo relativo. Vitoria critica las ideologías (teocracia o nominalismo) por su unilateralidad y reduccionismo, que ocultan la realidad, dando lugar a soluciones utópicas en sentido absoluto. En este sentido, su método no es sólo histórico, sino crítico (5), crítico de aquello que va contra la realidad y es irrealizable.

Las utopías absolutas se forman cuando una verdad se saca de quicio, absolutizándola y universalizándola. La verdad cristiana de la igualdad de los hombres y de la consiguiente unidad de todos ellos, no es utopía, es lo que la naturaleza humana exige. El error se produce cuando,

absolutizando esta verdad, se olvida la diversidad. Durante siglos el ideal de unidad de todos los hombres bajo una misma fe en Cristo se entendió como el ideal máximo, para lo cual se justificaba su imposición, aunque fuese a la fuerza, y la intromisión de la Iglesia en el terreno temporal y político. Esta idea, desenfocada y utópica en sí, se concretó, equivocadamente, en el imperialismo medieval y la teoría teocrática que, si bien realizada en la E. Media, "tópica" entonces, al fin reveló su carácter utópico (U.IIb).

Como contrapartida, surge la solución opuesta, que se produce en la modernidad: Frente a la unidad e igualdad, el individualismo y la libertad. La ruptura de esa Cristiandad histórica trajo consigo la disolución del orden internacional y el surgimiento de los estados modernos. Por otra parte, el poder temporal pretende imponerse sobre el espiritual. El individualismo se enseñoreaba de la política, aliándose con los principios de Maquiavelo.

Tampoco esta solución era realizable. Observamos hoy sus últimas manifestaciones de vida. La ruptura de fronteras y la creación de estados supranacionales se hace cada vez más urgente. Es justamente ésta la solución vitoriana.

Nos permitimos establecer una relación entre el ideal vitoriano e ideologías de nuestro siglo: marxismo y

liberalismo, por poner un ejemplo, se han revelado como ideologías utópicas (U.IIb). El establecimiento de la igualdad de los hombres y de la comunidad de propiedad era el fin del marxismo. La primacía del individuo y la libertad, el fin del liberalismo. Buenos fines en sí mismos que se hacen negativos e inviables al absolutizarlos y universalizarlos. Son posturas utópicas ambas porque toman la naturaleza humana escindida. Aunque de momento aparezcan como fácil solución, la historia se encarga de poner de relieve sus errores y la imposibilidad de su realización. Vitoria pretende algo mucho más difícil, en apariencia irrealizable: una sociedad en la que sociedad e individuo, igualdad y libertad se armonicen. Parece irrealizable esta solución por la dificultad de su realización debido al esfuerzo que supone; sin embargo, es la única realizable porque es la que toma a la naturaleza humana en su integridad. La unidad entendida como uniformidad es utopía irrealizable por antinatural, y da lugar a imperialismos o totalitarismos estatales. La diversidad entendida como radical separación da lugar a nacionalismos o individualismos egoistas. Vitoria entiende la naturaleza de manera flexible, por eso su iusnaturalismo no justifica el imperialismo sino la Comunidad Internacional.

Los medios que propone para conseguir tal fin también parecen utópicos: no la lucha (marxismo), ni el desinterés o

la indiferencia (liberalismo), sino la amistad y el respeto, y nada menos que a los indios, que son "prójimos" (De India, I, 3, 1. CHP, 5, 80). Sin embargo, estos medios son los únicos eficaces. No hay que confundir utopía con dificultad de realización. Con frecuencia es lo difícil lo que se realiza de una manera duradera. La lucha o el "laissez faire" son medios que, de primeras, parecen eficaces y de hecho lo han sido, en cierto modo. Pero hoy, en 1991, ¿podemos decir lo mismo?

Defender la legítima propiedad privada y la comunidad de bienes, el respeto a la libertad y costumbres de los indios y la obligación de evangelizar y ayudar a los inocentes, pretender, en definitiva, una comunidad universal donde se armonicen todos los derechos y deberes no es ni contradictorio (ya lo hemos demostrado en el apartado anterior), ni utópico (U.I), lo cual no quiere decir que no sea difícil. Al fin y al cabo, la vida surge siempre de la armonía, pero necesita siempre que el grano de trigo se pudra y después mucha paciencia.

Esta armonía es la realización del plan de Dios sobre el mundo, la "lex aeterna", que es el orden de todas las comunidades en la Comunidad universal. Este orden es un "ordo amoris" y es posible porque la Comunidad internacional no surge de contratos arbitrarios entre los estados, como dirá el positivismo, ni de la idea medieval (relativa y, por

tanto, histórica) de un "dominum orbis" (el Emperador, "señor del mundo"), sino que, consensuado por la totalidad de todo el orbe, se deriva del derecho natural como una "casi necesidad" del hombre. Antes del derecho de gentes, establecido por común consenso, existe el derecho natural, que no puede ser derogado "ni por la voluntad de todo el orbe", pues tiene a Dios por autor, como creador de la naturaleza humana. Lo natural debe ser lo máximamente realizable y esto lo prueba el hecho de que las distintas concreciones históricas de derecho de gentes, establecidas por la mayoría de los pueblos, así como las leyes positivas que han sido duraderas, se acomodan al derecho natural, cosa que no se puede decir igualmente del derecho positivo voluntario, susceptible por tanto, de error y de utopía (U.IIb).

En virtud de esto, Vitoria considera posible la creación de una potestad universal, pues es de derecho natural y éste permanece para siempre (De Potestate Civili, 14, Urdániz, 179). Lo considera posible, por lo menos, en el orden jurídico y moral. ¿Lo estimaba posible también en el orden de los hechos, en su realización histórica?. No lo afirma expresamente, pero tampoco lo niega, dice Gª Villoslada, y, añade que Vitoria aborrecía plantearse cuestiones inútiles o imposibles (6).

Se mantiene en su método la primacía de la idea sobre

el hecho, la razón sobre la experiencia, la teoría sobre la práctica, pero esto no niega nuestras anteriores afirmaciones al decir que su método es histórico y crítico: el hecho, la experiencia y la práctica modifican la idea, la razón y la teoría. No hay nunca una deducción lógica inflexible.

Por eso, si la idea del "totus orbis" basado en el amor y la solidaridad nos puede parecer bella pero utópica (U.I), por los múltiples factores históricos y concretos que atentan contra ella, es el mismo método vitoriano, armónico, el que nos proporciona las armas para vencer la prueba de la realidad: la adecuación a la experiencia, la prudencia.

Por ejemplo, podríamos pensar que es utópico (U.I) declarar, como lo hace Vitoria, el "ius societatis et communicationis". Ese estado de comunidad de bienes que se dio al principio del mundo no parece, dice Vitoria, que haya sido anulado por la división de tierras, pues el reparto de tierras no tiene porqué impedir la comunicación y el trato entre los hombres, lo cual en tiempos de Noé hubiera sido inhumano (De Indis, I, 3, 1. CHP, 5, 78). Y podríamos pensar que es utópico porque si se puede pensar en una edad dorada en la que esto se dio, ¿es posible que vuelva?. Puesto que, de hecho, la sociedad actual no es así sino que hay mucho de egoísmo e interés, ¿es válido lo que dice Vitoria?, ¿no es preciso establecer fronteras entre las

naciones y límites de derechos?, y ¿no ocurría lo mismo entonces?, ¿no es lógico pensar que los indios desconfiaran de los españoles y les impidieran asentarse en sus territorios?, ¿por qué ha de escandalizarnos esta conducta hasta el punto de justificar una guerra de conquista?. Este título legítimo de conquista sólo sería aplicable entonces, en el caso de aquella edad dorada, pero no en el siglo XVI o en el XX, donde el egoísmo manifiesto de los hombres obliga a las naciones a defenderse unas de otras.

Sin embargo, decimos que esta utopía (U.I) es también aparente. Se deshace con los mismos presupuestos metodológicos vitorianos: toda ley se modifica al aplicarla a la realidad, el hecho modifica el derecho (7).

Vitoria justifica la guerra defensiva de aquellos estados que son expoliados de sus bienes por otros. La comunidad de bienes no anula el dominio de lo que se posee por legítimo derecho y si la Comunidad Internacional, con su potestad, no funciona, o porque no existe o porque es ineficaz, la nación ofendida puede defenderse. No se puede negar a nadie este derecho

Vitoria rechaza, casi instintivamente, las soluciones inútiles o imposibles, considerando con S. Isidoro, que una ley justa debe ser posible, es decir, acomodada a las circunstancias. Refiriéndose a las leyes que el rey debe dar

a los indios dice que deben ser útiles, posibles y razonables, distintas de la metrópoli, acomodadas a sus costumbres y modo de ser; los indios deben ser educados, pero sin violentar la naturaleza con el rigor y la coacción. Es lícito usar de la fuerza, pero con moderación, en cuanto sea conveniente para el bien común, y se deben poner los medios para que estas leyes, buenas para los indios, se cumplan, eligiendo buenos ministros , consejeros, etc. (De Temperantia. Conclusiones, 11, 12 y 13. CHP, 5, 113).

3.- En tercer lugar, no es utopía porque, de hecho, la idea vitoriana se ha realizado en parte y se está realizando. Es lo que vamos a intentar demostrar en el capítulo 39. Sus principios han sido la fuente de múltiples realizaciones. Decimos con Salvador Giner que poco importa que Vitoria no concrete más, ni que no dé soluciones prácticas. Hace una crítica lúcida a los principios falsos que querían justificar el imperialismo. Vitoria deja sentada la ajuricidad de los actos contra los indios y de la invasión de una comunidad a otra (8), a lo que yo añadiría, que siempre y cuando no cumplan determinadas condiciones impuestas por el derecho natural o de gentes.

Hoy, después de cuatro siglos, se nos muestra la verdad del pensamiento de Vitoria. Es lo que demostraremos en la tercera parte del trabajo.

NOTAS A "LA UTOPIA VITORIANA COMO IDEAL REALIZABLE"

(1).- TRUYOL SERRA, A: Los principios de Derecho Publico en Francisco de Vitoria.- Selección de textos con introducción y notas de A. Truyol Serra.- Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946.

(2).- BROWN SCOTT, J: El descubrimiento de América y su influjo en el Derecho Internacional, Madrid, 1930. p. 21. Sigue diciendo B. Scott: "Sin Vitoria y su escuela, ni el Derecho de Gentes ni la filosofía habría estado a disposición de Grocio, y el mundo podría estar esperando todavía la aparición del tratado de éste último"

(3).- DEMPFF, A: La filosofía cristiana del Estado en España, Madrid, 1961. p. 78.- Remitimos al apartado Metodología Armónica donde más ampliamente explicamos el punto de partida histórico y concreto.

(4).- OSUNA FERNANDEZ-LARGO: "De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. Pensamiento político de Francisco de Vitoria", Ciencia Tomista, 1984. Tomo 111. pp. 29-59.

(5).- DEMPFF, A: La filosofía cristiana del Estado en España, p. 78.

(6).- GARCIA VILLOSLADA, R: "La teología, norma del derecho", Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 1946. p. 222; DEMPFF, A.- La filosofía cristiana del estado en España, p. 88. Ver supra Concepción Política Armónica. Comunidad Internacional.

(7).- Sobre esto ya decía Sto. Tomás: "...ita enim leges quae sunt recte positae in aliquibus casus deficiunt, in quibus, si servaretur, esset contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator" (Summa Theologica, 2. 2 q. 60, a. 6). Y esto es así, sigue diciendo Sto. Tomás, porque lo que se ha promulgado en interés del hombre, no debe interpretarse rígidamente, de modo que vaya contra él. Sobre lo cual, dice Vitoria en sus comentarios: "Et dicit (Sto. Tomás) quod leges dantur in universali, et ideo in aliquibus casibus particularibus esset injustum servare verba legis, sed utendum est aequitate" (De Iustitia, I, p. 53).

(8).- GINER, S: Historia del pensamiento social, Ariel, Barcelona, 1975. P. 203.

Capítulo 32: LA TEOLOGIA. FUENTE DE UTOPIAS Y REALIDADES.

La fuente principal de Vitoria es la Sagrada Escritura. El es, por encima de todo, teólogo. Situado de antemano en el plano de la fe, bebe de sus principios. A partir de ellos hará deducciones racionales, mostrando la perfecta coordinación fe-razón y, al mismo tiempo, su diferencia. La perspectiva en que le sitúa la fe le hace vislumbrar verdades racionales y ser, en ocasiones, más creativo e innovador que muchos otros guiados sólo por la razón o la experiencia común.

La importancia del papel de la teología no sólo en Vitoria, sino, en general, en el derecho, en la política, y en la historia indiana y universal es grande. Venancio Carro nos dice que gracias a la fe muchos juristas y moralistas descubren horizontes que prejuicios sociales e históricos cerraban. Los problemas que se plantean a raíz del descubrimiento son de tal índole y tan variados que es imposible resolverlos con la sola ciencia legista. La teología, por situarse en el punto de vista más alto es capaz de iluminar todos los problemas: éticos, morales, sociales, políticos, educativos, antropológicos, etc. Los grandes aciertos, dice Carro, no son obra de legistas sino

de teólogos. Es la teología la que los hace ser revolucionarios. Esta ciencia, tenida por conservadora, "deja atrás a las ciencias que se nutren de lo actual, de las leyes positivas de cada día." (1) De hecho, el teólogo salmantino es considerado por Salvador Giner como la "fuente más original del pensamiento social de su tiempo" (2), afirmando que él formuló la primera doctrina anticolonialista de la historia.

Las cuestiones suscitadas por el descubrimiento de América fueron tan amplias que su solución no podía darse por una sola ciencia específica como puede serlo la ciencia jurídica. La teología, ciencia general, nos sitúa a una altura necesaria para comprender el engranaje de los múltiples temas. Vitoria estaba convencido de ello, por eso dice en la relección De Potestate Civili:

"Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto" (Urdániz, 150).

Por otra parte, el jurista se atiene sólo a la ley escrita, a lo que es, que tiene una validez relativa y circunstancial; el teólogo, en cambio, con mayor amplitud de horizontes, se plantea lo que debe ser, las leyes divinas, de validez absoluta y universal. Por ello mismo, dice Vitoria que no es competencia del jurista juzgar sobre la

cuestión indiana porque "como aquellos bárbaros no están sujetos, como luego dirá, por derecho humano, sus cosas no pueden ser examinadas por leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no están suficientemente peritos para poder definir por sí semejantes cuestiones" (De Indis. CHP, 5, 11).

Al tener su punto de mira en el deber ser, el teólogo es un hombre de acción, un crítico. Se sitúa en la mente de Dios y mira la realidad con su mirada. Descubre continuamente el choque entre la idea y la realidad, lo que debería ser, según el pensamiento de Dios, y lo que es. Su solución es tachada de "utópica" o "locura" por el mundo. Sin embargo, repito, el auténtico teólogo es un hombre de acción, efectivamente, un utópico (U.IIa) (3). Al constatar esta desproporción entre el ideal y la práctica, la teología sirve de acicate al hombre, impulsándole a conseguir este ideal. Por eso, con relación al caso indiano, son muchos los pensadores que afirman que ha sido la teología la fuente impulsora de los grandes hechos de la conquista de América. Chacón y Calvo llega a decir que no se puede conocer toda la verdad de la conquista de América sin haber estudiado teología (4).

Las Casas hizo lo que hizo a raíz de su conversión, Montesinos dijo lo que dijo movido por el celo y la fe. No hablaban como figuras aisladas, sino como elementos

integrantes de una tradición católica que han bebido, en concreto, de la orden dominicana (vease Testimonios de misioneros). Estos y, en general, la gran mayoría de los misioneros que denunciaron los abusos e injusticias, hablaban convencidos a raíz de lo que creían. Las protestas de misioneros encajarán perfectamente con las teorías de teólogos (Vitoria y seguidores) que les servirán de fundamento. Ambos, misioneros y teólogos no hablan ni actúan por su cuenta, se apoyan en las verdades de fe.

La teología es la clave de la utopía (U.IIa) española en América que no es otra sino la evangelización de los indios, dice Stelio Cro, en lo que le siguen muchos pensadores (5). No se trata de una utopía teórica, sino empírica, de una realización de hecho. Los intentos de evangelización pacífica promovidos por Las Casas, Quiroga, Zumárraga y tantos otros misioneros como los jesuitas de las reducciones del Paraguay, son buena muestra de ello.

Pero es que, además, la teología cristiana es fuente de la utopía teórica moderna (Moro, Campanella, Bacon...). En ella, el ideal de la justicia y el orden propios de la utopía clásica, no se plantea sólo desde el punto de vista racional, sino desde el Cristianismo. F. y F. Manuel coinciden con esta afirmación: "La utopía es una planta híbrida, nacida del cruce de la creencia paradisíaca y ultramontana de la religión judeocristiana y el mito

helénico de la ciudad ideal en la tierra" (6)

La teología está también en la raíz de la antropología como ciencia: Los misioneros, al ponerse en contacto con otras culturas tuvieron que cambiar de esquemas y proponerse el tema de la inculturación lo que obligó a un estudio serio de sus costumbres, mentalidad, idioma y demás formas culturales, sin olvidar la geografía. Buena muestra de ello son las obras de F. Bernardino de Sahagún y José de Acosta (7).

La raíz teológica del derecho en España y las Indias en estos momentos es innegable. Dice Brown Scott que el derecho de gentes surgió por la predicación del Evangelio, a raíz del mandato de Cristo: "Id y enseñad a todas las naciones" (Mt., 28, 19). Por ello, los fundadores del derecho internacional son teólogos (8). Es comprensible que sea así dada la catolicidad de la Iglesia que infunde en sus miembros una conciencia solidaria y cosmopolita (9).

El influjo de la teología en la formación de una progresiva sensibilidad moral ha sido también decisivo. Fue por la continua crítica de misioneros y teólogos por lo que se produjo el abandono de la esclavitud y del régimen de conquistas. Prácticamente la única voz de crítica durante muchos años fue la de los misioneros, en contra, precisamente, de los seglares (10).

La estrecha unión entre derecho y moral que apreciábamos en Vitoria y teólogos posteriores tiene también fundamentos teológicos. Dice Menéndez Pelayo que Vitoria "no fue moralista y jurisconsulto a pesar de ser teólogo, sino que lo fue, precisamente, por su teología" (11). Es la ley divina el fundamento de la ley natural y jurídica y, por ello, obedecer a la conciencia en las leyes naturales y a la autoridad en las leyes positivas es obedecer a Dios, creador del orden natural y fuente de toda autoridad. Fue la secularización del mundo moderno la que trajo consigo la separación de derecho y moral, principalmente con Kant.

El doble influjo de la teología en la moral y en el derecho afecta también a la política. El asunto del poder civil es competencia de la teología, más que del derecho. (Introducción a De Potestate Civili). Detrás de las múltiples leyes y disposiciones de la Corona hay una idea de hombre emanada de la tradición teológica. Era la conciencia cristiana la que movía a reyes y gobernantes a someter a frecuente revisión y discusiones su obra. El interés de los reyes y gobernantes de "descargar su conciencia" sólo queda resuelto por la teología. Por eso termina Vitoria la exposición de los títulos ilegítimos diciendo: "De qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?" (Mt, 16, 16). (De India, I, 2, 24. CHP, 5, 75).

Literatura, derecho, moral, política, ciencias y obras

sociales, en general..., todas las disciplinas quedan iluminadas por la visión antropológica que aporta la teología: engrandecido por su condición de hijo de Dios y redimido por Cristo, el hombre adquiere una dignidad y derechos inalienables, irreductibles al Estado y a cualquier otro interés material. El Cristianismo hace posible la armonía igualdad-diversidad, libertad-educación, que preside toda la utopía vitoriana. Los estoicos ya habían hablado de igualdad, pero desconocían la diversidad. Los griegos anteriores no consideraban a todos los hombres iguales, por ello se permitía la esclavitud. Esta armonía la expresa muy bien S. Pablo: "Por la justicia de Uno llega a todos la salvación" (Rm, 5, 18, 19), "Ya no hay gentil ni judío, esclavo ni libre..." (Gal, 3, 28), "El es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos, uno" (Ef., 2, 14), "Dios quiere que todos los pùeblos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (I Tim., 2, 4).

En nuestra búsqueda de armonías, la teología nos permite y permite a Vitoria encontrar otra: la armonía entre pelagianismo y luteranismo. El hombre no es ni pura naturaleza, ni pura gracia; ni es el buen salvaje que no necesita redención, ni el hombre empecatado que nada puede por sí mismo. La valoración de indios y españoles que encontramos en la escuela vitoriana está dominada por esta concepción católica: el hombre no queda herido sustancialmente por su pecado de origen, por eso los

infieles tienen dominio; pero necesitan de la gracia para salvarse, por ello es necesaria la evangelización. Armonía libertad-gracia, libertad-ley son fundamentos teológicos sin que la utopía vitoriana no se entendería.

Estas ideas, asimiladas, son las que explican la conducta de los misioneros y, en parte, de la Corona. No hay en ésta un único afán positivo e inmediato de enriquecimiento. Siempre hay una pregunta última: "¿El indio es hombre?, ¿es capaz de salvarse?". Las controversias giran en torno a esto, no a los medios más eficaces para enriquecerse. La conciencia cristiana movía a gobernantes y reyes a someter a frecuente revisión su obra. Las conductas reprobables lo son en la medida en que no han seguido estos principios.

Sobre todo a partir del sermón de Montesinos encontramos enfrentadas dos fuerzas: lo teológico y el legalismo (12). Sobre esto dice Chacón y calvo: "Las fluctuaciones entre el principio teológico y el legalista, entre las fuerzas del ideal y de la razón práctica, va a ser una de las características de la historia interna de la colonización americana. Pero lentamente la teología va infiltrándose en el derecho indiano" (13).

Ahora bien, si es verdad que la teología ha sido fuente generadora de ideas nuevas y de realizaciones, ¿no podríamos

decir que ha sido también fundamento de ideas inmovilistas, como la teocracia?.

En primer lugar, la novedad de las soluciones que la teología genera es la permanente novedad del Evangelio, la novedad de un ideal ya fijado desde hace siglos y todavía no alcanzado, la novedad del ideal que arraiga en la tradición y se proyecta, la novedad y permanencia del "ya" y el "todavía no". En 2º lugar, la teoría teocrática fue una solución para un momento determinado. Efectivamente, con bases teológicas, hasta el punto de extralimitar lo sobrenatural invadiendo el terreno de lo natural. Si hubo error, por exceso, no se debe al fundamento teológico sino a la razón del hombre que, en su discurso, a partir de principios de fe, llega a conclusiones falsas por no tener en cuenta los múltiples aspectos que componen la realidad.

Sin duda que el fundamento teológico que sustenta el poder universal y temporal del Papa es aceptado por Vitoria y sus discípulos: que Cristo es rey del universo y que el Papa es vicario de Cristo; que el fin sobrenatural que persigue la Iglesia es superior al fin, temporal, que persigue el Estado y, por ello, tiene primacía sobre éste. La diferencia está en entender en qué consiste este reinado de Cristo y en si esta primacía supone ingerencia en el campo de lo natural o permite su autonomía.

La investigación humana va descubriendo en la misma revelación la solución a estos problemas, comprendiendo a la vez su adecuación con las soluciones que la razón y la experiencia consideran más válidas. El error de la teoría teocrática, error que, como casi todas las soluciones históricas sólo vemos a posteriori, por los efectos, no está en el fundamento teológico. Por el contrario, según Carro, viene dado precisamente por la contaminación de ideas paganas (por ejemplo, la idea imperialista heredada de Roma), ideas que, inconscientemente, muchas veces, impulsan a hombres modernos del Renacimiento, humanistas, como Sepúlveda, a afirmar con Aristóteles, la esclavitud natural de los indios, el derecho de conquista por su rudeza y el poder universal del Emperador. Esta era la mentalidad europea que no sentía escrúpulos al emprender guerras de conquista a pueblos salvajes, mentalidad que no es la de la verdadera teología, patente, sobre todo en Sto. Tomás y en los teólogos españoles del XVI.

La teología no es una ciencia pura ajena a la historia, precisamente porque el misterio central del Cristianismo, la Encarnación, consiste en que la eternidad entra en el tiempo. Precisamente el misterio de la Encarnación es el que explica el Cristianismo como utopía realizable (U.IIa). Son significativas estas palabras de Horkheimer: "El Cristianismo, por no haberse negado a la inclusión en el desventurado curso del mundo, como han hecho las sectas y

religiones asiáticas, ha entendido la historia (...) como historia de la salvación, y su tarea, como un actuar en el mundo." (14) La Iglesia, incarnationista y escatológica, debe mantener un difícil equilibrio, evitando al mismo tiempo el peligro de confundirse con el mundo o apartarse de él, identificarse con la política, haciéndose religión del Estado, o despreocuparse de ella. Por ello, el teólogo, hombre de carne y hueso, debe ir discurrendo lentamente por el camino de la historia, entre tanteos, aciertos y errores, hacia la verdad.

Este afán conciliador lo encontramos desde los primeros tiempos en las Santos Padres. Acerca de ello nos dice Horkheimer: "Pese a lo despiadado de su lenguaje, son tolerantes: tolerantes, sin duda, incluso en el sentido problemático con que reconciliaban la proclamación de la no-violencia con la violencia, la ley del amor con la guerra y el mandamiento de devolver bien por mal con la sanción de lo militar, de la justicia autoritaria y de la esclavitud. En el Evangelio se expresa que hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios; pues bien, sobre ello construye S. Agustín resueltamente la negación de la no pertenencia al mundo: "Por tanto, los que mantienen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república, dennos un ejército de soldados cuales exige la doctrina de Cristo. Denos tales súbditos, tales maridos, tales esposas, tales padres, tales hijos, tales señores, tales siervos, tales

reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de deudas del fisco, como los quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república" (Epístola CXXXVIII, Cap. II en Obras de S. Agustín, BAC, Madrid, t. XI, pp. 140 ss.) (15).

Será releendo los escritos revelados como vuelve a aparecer con claridad, entre los errores históricos, el ideal de evangelización pacífica, atendiendo a la dignidad y derechos del hombre, nunca negados. Y son precisamente estos escritos revelados los que sirven de fundamento a Vitoria y a los teólogos que le siguen, poniendo de manifiesto, a la vez, su espíritu moderno que vuelve a las fuentes originales.

La idea medieval de la filosofía, "esclava de la teología" supone una aguda visión de la realidad. Nos instala en el plano de la verdad, de lo que debe ser, del ideal. Esto ilumina permanentemente nuestro camino, pues se trata, no de la verdad limitada de nuestra razón, sino de la Verdad absoluta. A la luz de esta Verdad, que es suma Justicia y suma Caridad, se ilumina el ideal de la sociedad humana tal y como El la concibió: la Jerusalén celeste del Apocalipsis. Esa es la meta, el fin. A su luz se entiende el deber ser. El hombre, maravillado por este ideal, no tiene más remedio que ser utópico.

¿Por qué negar, entonces, el sobrenaturalismo agustiniano defendido por el Ostiense, Egidio Romano, Santiago de Viterbo...?. Parece lógico, por ejemplo, concluir la pérdida de dominio al incurrir en pecado mortal o la ausencia del mismo en los infieles ya que, si el gobernante debe dirigir al bien a la república ha de estar él mismo en ese bien, iluminado por la Verdad que es Dios. Pero el pecado o la infidelidad ciegan, luego el gobernante pierde toda capacidad de dirigir.

En pura lógica habría que proceder así, pero la teología nos revela que el proceder de Dios no es comprensible en nuestra lógica limitada. El ha querido crear el universo con hombres libres, aún a riesgo de que esta libertad lo destruyese. Así, deja el gobierno a hombres que muchas veces se equivocan. Por otra parte, atendiendo a todas las circunstancias, se comprende que no es un proceder ilógico, sino el más favorable al bien común. Así, por ejemplo, nos dice Vitoria que si se perdiera el dominio por el pecado mortal, o éste dejaría de ser privado o si no, no habría jurisdicción alguna porque ¿cómo saber si alguien está en pecado?. Esta solución sí sería irracional y absolutamente utópica. Como lo es el sentido en que Platón entiende que el gobernante debe ser teólogo

No es este idealismo pseudoagustiniano el que achacamos a Vitoria, ni ésta su utopía. Su ideal no es irrealizable en

sí mismo; es la limitación del hombre, el pecado, la causa de su irrealización. La teología nos habla de "nuevos cielos, nueva tierra" (Apoc. 21, 1) donde el ideal será realidad en acto. Entretanto, el papel de ese ideal en nuestro discurrir histórico es esencial porque nos guía y tira de nosotros. Si la realidad es tan pobre guiándonos él, ¿qué sería si no nos guiara, si las leyes las dictara la ambición, el egoísmo o el placer...!. Lo que necesita este ideal es encarnarse y aquí es donde aparece Aristóteles, Sto. Tomás y Vitoria, añadiendo al ideal el sentido de la realidad, la experiencia y la prudencia.

NOTAS A "LA TEOLOGIA. FUENTE DE UTOPIAS Y REALIDADES

(1).- CARRO, V: La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América.- Madrid, CSIC, 1944. Tomo I, p. 12 ss.

(2).- GINKR, Salvador: Historia del pensamiento social, p. 201 (libro citado)

(3).- De ahí el papel que le asignan filósofos de la escuela de Frankfurt como Horkheimer y Bloch (Ver Introducción). Dice Horkheimer: "No se puede separar de la actuación y sentimiento humanos la necesidad de que este absoluto sea algo positivo, que ese absoluto dé lugar a que lo injusto, lo horrible que caracteriza la historia conocida por nosotros, pueda, de alguna forma, justificarse y adquirir sentido" ("La función de la teología en la sociedad" en A la búsqueda del sentido, pp. 130, 131 (libro citado en la Introducción). No entienden la teología en el mismo sentido de los teólogos de quien venimos hablando. El "absoluto" es para Horkheimer, en este caso, el mundo de las cosas en sí, frente al mundo apariencial y fenoménico que es relativo.

(4).- CHACON Y CALVO, J. M: Cedulario Cubano, Introducción. pp. XXXVI ss.; CARRO, V: La teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América, pp. 12 ss.

(5).- CRO, Stelio: Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana (1592-1682), Ed. por la International Book Publisher, Tray., Michigan, 1983. Ed. española: Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983 (XVII), p. 182. Es la misma tesis de L. HANKE en relación con la obra de Las Casas. José Luis ABELLAN, P. CHAUNU, etc.

(6).- MANUEL, Frank y Fritzie: El pensamiento utópico en el mundo occidental (libro citado), vol. I, p. 33. Stelio CRO afirma que las utopías de Moro, Campanella y Bacon son utopías nacidas del deseo de reconciliar la moral cristiana con la ciencia moderna: Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana (1592-1682), pp. 231, 232.

(7).- Cf. CHAUNU, P: Conquista y explotación de nuevos mundos, p. 225.

(8).- BROWN SCOTT, J: El descubrimiento de América y su influjo en el Derecho Internacional, pp. 10,11, 26, 27).

(9).- Coinciden en esta opinión varios pensadores: Eduard VON HARTMANN: Philosophie des Unbewussten, p. 339; el francés GUIZOT afirma esto mismo en su libro L' Eglise et la société chretienne, c. XIV y MEYER demuestra que sólo la teología puede permitir este imperio universal, regido por un monarca y conservando las naciones sus peculiaridades, desterrando la guerra (Institutiones Iuris Naturalis, Friburgo, 1900. Todas estas referencias en Gª VILLOSLADA, R: "La teología, norma del Derecho" en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 1946, PP. 217-222.

(10).- BORGES, Pedro: Conclusiones de su estudio "Proceso a las guerras de conquista". En JUAN DE LA PEÑA: De bello contra insulanos. Intervención de España en América (CHP, 10, pp. 17-66).

(11).- MENENDEZ PELAYO, M: "Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes", Ensayos de Crítica Filosófica, Madrid, 1892. p. 387. Cita tomada en PEDRO LUMBRERAS: "Cuando el salvaje llega al uso de razón" Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 1947, p. 85.

(12).- Veamos una muestra de este enfrentamiento: Se le dice al vicario F. P. de Córdoba, por orden del Almirante Diego Colón, que debe comunicar a Montesinos que se desdiga el domingo siguiente de lo dicho en el famoso sermón. el P. Córdoba contesta : "que lo que había predicado aquel padre había sido de parecer, voluntad y consentimiento de todos". Montesinos no se desdijo sino todo lo contrario: "Tornaré a referir desde su principio mi scientia y verdat, que el pasado domingo os prediqué, y aquellas mis palabras que así amargarón mostraré ser verdaderas" (LAS CASAS: Ha de las Indias, III). A pesar de que Diego Colón tenía la fuerza y hasta la razón legal (la Real Cédula disponiendo el primer repartimiento de los indios), "en aquellos momentos solemnes - dice Chacón y Calvo - en la humilde residencia de unos oscuros frailes surgía un derecho nuevo. Un derecho de profunda raíz teológica" (Cedulario Cubano, Introducción, p. XXXIII).

(13).- CHACON Y CALVO, J. M: Introducción al Cedulario Cubano, p. XXXVI. Acerca de la penetración y del influjo del ideal teológico en el derecho y política indianas véase la 3ª parte. Pierre Chaunu insiste mucho en ello (La España de Carlos V, Barcelona, Eds. Península, 1976. Trad. E. Rimbaud Saurí. Ed. francesa: París, 1973, pp. 70 ss.; Conquista y explotación de nuevos mundos (libro citado); Les Ameriques, Paris, Armand Colin, 1976).

(14).- La función de las ideologías. Madrid, Taurus, 1966. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Ed. alemana: Franckfurt, 1962, p. 50.

(15).- La función de las ideologías, p. 49.

ORIGINALIDAD DE VITORIA

Después de analizar las fuentes de que se alimenta Vitoria hemos comprobado que sus ideas se apoyan en la tradición. Sin embargo, esto no le impide sino que le impulsa a ser original. Vitoria sabe dar soluciones nuevas a problemas nuevos, como el del descubrimiento de América (1). Desecha los títulos tenidos comúnmente por legítimos, como los basados en el descubrimiento, poder universal del Emperador y Papa, esclavitud natural y extensión de la fe; considera a los indios hombres y legítimas sus naciones, con todos sus derechos. Con ello sienta las bases del Derecho Internacional del que es fundador. Federico Puig Peña demuestra en su tesis doctoral cómo la obra de Grocio no es más que mera copia de los preceptos de Vitoria, sin negar el mérito que pueda tener como sistematizador jurídico. (2)

Antes de Vitoria no se cuestionaba la legitimidad de la conquista, sino los métodos de gobierno. El sermón de Montesinos y los escritos de Las Casas a ello se refieren, dejando clara la inocencia y capacidad de los indios frente a la malicia de los españoles. Defienden también la evangelización pacífica. Pero no hay un estudio teórico sobre la legitimidad jurídica de la guerra. En general, en toda Europa se aprobaba este tipo de guerras contra pueblos no cristianos y salvajes. Es Vitoria el primero en

plantearse seriamente este estudio teórico, aplicándolo al caso indiano.

Es el primero también que, tras algunas insinuaciones de S. Agustín y filósofos medievales, ha desarrollado una clara teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos, frente a la opinión medieval de que el emperador era el señor del orbe. (3)

Vitoria utiliza estudios de filósofos y canonistas anteriores, pero los somete a crítica. Por ejemplo, el principio de que no es lícito declarar la guerra por la sola causa de la diversidad de religión el mismo Vitoria cuida de observar que había sido formulado por Sto. Tomás de Aquino y que era sentencia común de todos los escolásticos, hasta el punto de afirmar que no conoce a ninguno que afirme lo contrario. Ahora bien, Vitoria tuvo el mérito de haberlo proclamado cuando andaba olvidado y menospreciado. (4)

NOTAS A ORIGINALIDAD DE VITORIA

(1).- BARCIA TRELLES, C: Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacional, Valladolid, 1928, p. 14.

(2).- "La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo ocio". En Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, 16, 1933, pp. 3-606.

(3).- DEMPFF, A: La filosofía cristiana del estado en España, Madrid, 1961. p. 114.

(4).- HINOJOSA, E: Discurso de recepción en la Real Academia, 1889. 50. en BROWN SCOTT, El origen español del derecho internacional, 136.

PARTE TERCERA
PROYECCION

PROYECCION DEL IDEAL VITORIANO

INTRODUCCION

El ideal vitoriano es realizable y ha sido realizado. Vamos a comprobarlo en este capítulo, y lo haremos examinando su realización en tres campos: intelectual, jurídico y misionero-pastoral. En este triple campo se va a proyectar la Escuela de Salamanca en América. Se proyectará a través del crecido número de discípulos que pasarán a las Indias y, sobre todo, a través de la labor difusiva de las ideas y de los hechos.

Acerca de lo primero, remitimos a la exhaustiva relación que nos ofrece Agueda Ma Rodríguez Cruz, OP. (1). Según dicha relación, entre 1534 y 1580, 182 pasajeros se han identificado como alumnos de Salamanca de los que 113 desempeñan altas funciones de gobierno, 33 son obispos o arzobispos y 35 profesores de universidad. La gran mayoría son teólogos y filósofos (138) y el resto juristas, canonistas y legistas. 125 son misioneros de los que 74 son dominicos y el resto, mercedarios, jesuitas, agustinos y franciscanos. La mayoría recorrerá amplias regiones de las Indias, estableciéndose fundamentalmente en México y Perú. Como podemos apreciar, si bien la labor evangelizadora es llevada a cabo sobre todo por misioneros, destacan también

los seglares que en el terreno político, jurídico o intelectual trabajarán por la defensa y promoción humana y religiosa del indio.

Vamos a examinar, pues, en qué medida este ideal vitoriano se ha realizado en este triple frente, pero hemos de tener en cuenta que realización de un ideal no significa realización perfecta. La existencia perfecta es Dios. Puede un ideal realizarse en parte e irse realizando poco a poco. Para eso existe el tiempo y la historia. Hemos de ver, de una manera inmediata, la realización del ideal vitoriano en el s. XVI y simplemente señalaremos su realización hoy, a 500 años de entonces. Hemos de ver también en qué medida no se realizó y por qué, para que no desaparezca de la mente del filósofo historiador la misma causa de la historia: el ideal aspirado y "todavía no" logrado, la conciencia de la limitación e indigencia humanas que fuerzan al hombre a reconocerse criatura sometida a múltiples factores, propios y ajenos, que obstaculizan su proyecto; conciencia de límite que le sirve de acicate y le impulsa a levantar los ojos al cielo, donde todo es perfecto.

Capítulo 12: PROYECCION EN EL CAMPO INTELECTUAL

En el discurso pronunciado por el P. Tomás de la Torre ante los alcaldes nombrados por el encomendero de Chiapas se dice que allí fueron los misioneros no sólo por el bien de los indios, sino también por el de las almas de los españoles, enseñándoles la sana doctrina "aprobada por los más doctos del mundo, que son los que ahora, por la misericordia de Dios, se hallan en nuestra España, en la Universidad de Salamanca y en el insigne convento de S. Esteban; porque solamente el P. Maestro F. Francisco de Vitoria que ahora actualmente vive en aquel convento bastaba para ilustrar todo el mundo" (2).

Las ideas del P. Vitoria, ilustradoras y clarificadoras, se extendieron, como la luz, por todo el mundo gracias a sus discípulos y dieron fruto, primero en ellos, y por ellos, en la legislación, en los indios y, sobre todo, en la progresiva formación de una mentalidad común. Nos detendremos ahora en el primer aspecto, el influjo de Vitoria en el campo intelectual, formando discípulos que, siguiendo su doctrina, la completan, divulgan y la adecúan a la realidad. Surge así la Escuela de Salamanca que tendrá proyección internacional.

Entre los maestros de la Escuela de Salamanca, según el P. Tomás de la Torre, "los más doctos del mundo", destacamos los siguientes:

1.1.- 1ª generación:

En primer lugar, los inmediatos discípulos de Vitoria, que podríamos llamar de la 1ª generación: Domingo de Soto, su más fiel seguidor y sucesor en la cátedra, Melchor Cano, Domingo de las Cuevas, Juan de Salinas, Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias, Diego de Chaves, Vicente Barrón, Alfonso de Castro, Gregorio López, etc.(3). Se caracteriza esta generación por la puesta en cuestión de las guerras de conquista en base a principios filosóficos y teológicos fundamentalmente tomistas. Podemos considerar también, en cierto modo, a Bartolomé de las Casas seguidor de Vitoria pues su influjo fue decisivo en la evolución de su pensamiento ya que, aunque siempre se opuso a la evangelización armada, al principio aceptaba las ideas universalistas medievales del poder supremo del Papa sobre el mundo y el señorío universal del Emperador. Más tarde abandonará este universalismo teocrático en lo que, sin duda, influyó el Maestro de Salamanca.

Un cambio más radical operaron las ideas de Vitoria en Martín de Azpilcueta y, sobre todo, en Gregorio López, quien en su relección de 1548 niega que se pierda el dominio por el pecado mortal, idea bien contraria a la que anteriormente defendía.

Algunos de estos discípulos reflejan casi a la letra la continuidad del pensamiento vitoriano. Martín de Ledesma, por ejemplo, explica en Coimbra por sus textos y le copia sin citarle, cosa que también hace Cano en Salamanca. Covarrubias remitía a sus discípulos a las Relecciones vitorianas, citando hasta el folio.

1.2.- La Escuela de Salamanca. 2ª generación.

En la segunda mitad del siglo XVI existe ya una clara conciencia de unidad y de filiación respecto a la Escuela de Salamanca y de Vitoria. Se va a iniciar, por otra parte, una gran expansión cultural y proyección americana, terminando por englobar a varias universidades españolas y extranjeras en torno al problema de las Indias. La universidad de Salamanca era el centro difusor de las ideas. El prestigio que había adquirido en estos momentos era ya grande, por eso la universidad de Alcalá y las del Nuevo Mundo que se abrirán en esta 2ª mitad se harán conforme al modelo salmantino. Así, por la R. P. de Carlos V del 12-5-51, se funda la universidad de Lima con los privilegios de la de Salamanca y por la del 21-9-51 del príncipe Felipe, se funda la universidad de Méjico, también con los mismos privilegios (aunque ambas con algunas limitaciones) (4).

La Escuela de Salamanca en esta 2ª generación se caracteriza por su afán de aplicar los principios

vitorianos a los hechos, de los que fueron testigos misioneros tan representativos como Bartolomé de las Casas, Domingo de Sto. Tomás, Tomás Mercado, Luis López, Jerónimo de Loaisa, Alfonso de Maldonado, Alonso de Veracruz y José de Acosta. Los testimonios son ahora mucho más numerosos, claros y objetivos que aquellos con los que pudo contar Vitoria. Esto permitía un enfrentamiento más realista y práctico con el problema indiano.

Las cuestiones que se plantean son las mismas que encontramos en Vitoria, pero enfocadas no hipotéticamente, sino desde una perspectiva histórica y existencial. Estos temas son tratados en lecciones de clase, a propósito de los Comentarios a la II II de Sto. Tomás, en Informes enviados al Rey y consejeros y en publicaciones enviadas a la minoría intelectual. Para tener una visión panorámica, hacemos una breve reseña de los maestros de esta generación y de sus obras:

Juan de la Peña.- Tractatus de bello contra insulanos, De libertate indorum contra Sepulvedam, Quaestio 40 de bello, Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali, Servitutes sunt de iure gentium, De potestate Regis in Rempublicam.

Pedro de Sotomayor.- An sola causa augendi religionem et fidem liceat infideles debellare, An iure dominii

naturalis possimus christiani debellare infideles indos et spoliare suis bonis. Quaestiones de bello et pace; An ius gentium sit idem cum iure naturali. An princeps possit privare infideles suis bonis.

Juan de Guevara.- Quaestio de bello. Quid Alexander VI concessit regibus catholicis. An ius gentium sit idem cum iure naturali.

Mancio de Corpus Christi.- Utrum infideles qui sunt inter nos possint compelli ad servandam legem naturae. De occupatione bonorum indorum ab hispania. Quaestio 40 de bello. Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali. Dictamen sobre el contrato firmado por el Rey Felipe II y el banquero de Sevilla Hernando de Ochoa por el que se concede exclusiva de transporte y venta de esclavos en las Indias.

Fray Luis de León.- Utrum infideles vi atque armis sint compellendi ad fidem suscipiendam. Tractatus de legibus. Utrum ius gentium pertineat ad legem naturalem. In Abdiam Prophetam Expositio: Et transmigratio Hierusalem quae in Bosphoro est possidebit civitates Austri (Sentido escatológico del descubrimiento de América: El mayor acontecimiento de la historia. Unidad de la especie humana. Imagen pesimista del indio. Posibilidades de regeneración y educación. La profecía de Isaías. El mensaje evangélico realizado providencialmente por los españoles. Denuncias de crueldades y

abusos. Responsabilidad de los Reyes), In canticum canticorum expositio (Profecía de Isaías: Propagación del Evangelio en Indias. Obstáculos a la predicación. Indios salvajes y sin cultura. Catálogo de denuncias y abusos. Coacción y conquista. Rapacidad y avaricia. Exterminio de pueblos y razas. Sentido del fenómeno americano para una concepción providencialista de la historia).

Bartolomé de Medina.- Utrum principes christiani possint debellare indos. Quid ex diplomate Alexandri VI conceditur Regibus Catholicis. Quaestio de bello. An ius gentium sit idem cum iure naturae. Utrum reges nostri possint bona indorum in proprios usus convertere pro sua utilitate. Materia de legibus. Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis q. 95.

Domingo Báñez.- Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali. De servitute indorum. Quo iure Reges Catholicae Hispaniae tulerint legem ne quis in mare indico occidentali quaerere margaritas. Utrum Papa habeat dominium temporale in totum orbem. Utrum possint iuste debellare indos ratione servitutis naturalis. De Fide. Spe. et Charitate sive Scholastica commentaria in secundam secundae Angelici Doctoris partem usque ad quaestionem XLVI: q. 10, a. 10: Utrum infideles possint habere praelationem seu dominium supra fideles: q. 40, a. 1: Quaestio de bello; De iure et iustitia decisiones: De dominio quaestiones.

Pedro de Aragón.- Utrum infideles sint compellendi ad fidem. In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentariorum: q. 10, a. 8: Utrum infideles compellendi sint ad fidem. q. 10, a. 10: Utrum infideles possint habere praelationem seu dominium supra fideles. In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentaria de Iustitia et Iure: q. 57 a. 3: Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali. q. 66, a. 5: Utrum furtum semper sit peccatum. q. 66, a. 8: Utrum rapina possit fieri sine peccato.

Bartolomé de Ledesma .- Summarium de baptismi sacramento: Utrum pueri iudaeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi: De indis insularis.

Tomás Mercado.- De la ley natural. Del arte y trato de mercaderes (Comercio con Indias. Precio justo. Libertad y esclavitud. Organización política de los caciques en México y Perú) , De los cambios (Negocios entre España y las Indias. Necesidad de comercio entre las naciones. Teoría y práctica. Intereses legítimos en los intercambios internacionales con otras naciones), De la restitución (Derecho a defender al inocente. Condiciones de la guerra justa. No se puede quitar a los naturales sus tierras).

Luis García de Castro.- Utrum ius gentium sit idem quod ius naturale. De servitute et libertate hominis.

Pedro de Ledesma.- In quo difert ius naturali et ius gentium.

Domingo de Guzmán.- Corollarium de indis: Hispani hoc titulo servitutis non putarunt usurpata dominia indorum. Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali.

Juan Vicente.- Utrum bellum hispanorum adversus indos occidentariorum approbare et defendere possit propter Evangelii praedicationem. An licitum sit occidere tyrannum.

Antonio de Córdoba.- Quaestionarium theologicum libris quinque distinctum: De bello infidelium et insulanorum, lib. I, q. LVII: Utrum sit iustum et quomodo sit divulgandum evangelium inter eos; lib. I, q. XXXIX: Quomodo teneantur iniuste bellantes illi etiam, ad quos aliqua bona ex bello insulanorum pervenerunt.

Bartolomé Frías de Albornoz.- Arte de los contratos: Lib. II, tit. 3: Encomiendas de los indios, lib. II, tit. 16: Elección de los poderes públicos, lib. III, tit. 4: Venta de esclavos.

Francisco Ovando Mogollón de Paredes.- Commentaria in quintum librum sententiarum, lib. IV, dist. 4, prop. 10: De baptizandis infidelibus et ad baptismum inducendis.

Luis López.- Instructorium negotiantium, lib. I, cap. 4: An licite emantur a barbaris aethiopes; Instructorium conscientiae: cap. LXI: De bello, cap. CLI: De rerum inventarum in Indiis restitutione.

Miguel de Palacios.- Praxis Theologica de contractibus et restitutionibus. lib. II, cap. 10: De aethioporum servitute (Homines suapte natura liberi sunt...)

Sebastián Pérez.- Primera y Segunda parte de la Suma: Trat. I, cap. 5: De la infidelidad; Tract. I, cap. 13: De la guerra y de la paz, tract. VIII, cap. 3: Del dominio, Tract. VIII, cap. 20: Leyes de los Reyes Católicos sobre el mar occidental de las Indias (5).

Este Enchiridion pone de relieve la unidad de los pensadores salmanticenses en el planteamiento de los mismos temas, así como la preocupación por el problema indiano. Como se puede apreciar, hay temas que se repiten especialmente: si es lícita la conquista de los infieles por la causa de la fe, la esclavitud natural, el dominio de los indios, la guerra justa y la cuestión de si el derecho natural coincide con el derecho de gentes. Francisco Peña dijo en la universidad de Bolonia a fines del XVI que sobre el tema de la paz, todos los maestros habían defendido la tesis de Vitoria en la Universidad de Salamanca. La solución dada por todos ellos coincide con la del Maestro en lo fundamen-

tal: defensa de los derechos del hombre y de la humanidad basada en los principios de derecho natural y en la fe. Las diferencias vienen dadas, por lo general, por la atención a las circunstancias históricas.

No sólo hay unidad temática entre los maestros, hay también unidad de método: armónico y sintético, como el de Vitoria; de actitud y estilo: prudente, moderado, flexible y valiente, a la vez; y unidad de conclusiones: Denuncia de las conquistas, defensa de derechos del indio y del hombre, defensa de la paz dinámica, justificación de la permanencia de España en las Indias como Protectorado político y deber de restitución por las injusticias cometidas. Hay ligeras variantes pero, en lo fundamental, coinciden.

Las teorías mantenidas en la universidad de Salamanca y más tarde proyectadas a Alcalá van a tener enseguida difusión internacional. Se va a constituir un auténtico "frente común" (6) que ejercerá gran presión sobre la Corona. Como muestra de esta difusión internacional, mencionamos a Luis de Molina, Fernando Pérez, Fernando Rebello, en la universidad de Evora; Antonio de Sto. Domingo, Manuel Soares, Pedro Barbosa en la de Coimbra; Francisco de Toledo, Francisco Suarez y Juan de Salas en la universidad Gregoriana de Roma; Francisco Maldonado en París; Gregorio de Valencia en Dilinga, etc. Esto por lo que respecta a Europa. En las Indias hay que destacar la proyección de la Escuela de Sala-

manca en Méjico, Lima y Bogotá, destacando Bartolomé Frías de Albornoz, Domingo de Sto. Tomás, José de Acosta, Alonso de Veracruz, Tomás Mercado, Bartolomé Ledesma y Luis López. Todos ellos citan a Vitoria, Soto, Covarrubias, etc.

Los **objetivos** que se propone este "frente común" universitario acerca del problema de las Indias son fundamentalmente éstos:

- **Cuestionamiento de las guerras de conquista**, justificadas comúnmente por estos títulos:

. Donación papal. Se plantean su validez. Todos ellos concluyen que su alcance es puramente espiritual, para propagar el Evangelio.

. Esclavitud natural de los indios por su amencia y barbarie. Todos ellos distinguen entre esclavitud natural y legal, negando la primera y considerando la segunda de derecho positivo y, por tanto, derogable.

. Sometimiento al Emperador. Todos ellos consideran a los príncipes indios como legítimos soberanos y niegan que el Emperador sea señor del orbe.

Frente a estos títulos, coinciden en aceptar una serie de condiciones que pueden hacer justa la guerra. Como de

hecho esas condiciones no se dieron, concluyen en la condena de las conquistas.

- Examen y condena de la política colonialista y esclavista española en Indias.

- Necesidad de rectificar esta conducta mediante la restitución.

- Necesidad de un programa de promoción y desarrollo humano y espiritual del indio.

Para ello, España no debe abandonar las Indias sino que tiene obligación moral de ser un Protectorado político.

Como excedería del marco de nuestro trabajo, no vamos a exponer el pensamiento de todos estos autores, sólo vamos a detenernos brevemente en el pensamiento de tres de ellos que consideramos modélicos: Juan de la Peña, el principal representante de la 2ª generación en Salamanca, Alonso de Veracruz y José de Acosta, en Méjico y Lima respectivamente.

1.2.1.-JUAN DE LA PEÑA

Fue catedrático de Teología en la universidad de Salamanca. Se declara fiel continuador de Vitoria y sus discípulos: Las Casas, Soto y "todos los maestros que regentan cátedras en Salamanca" (De bello contra insulanos, I, 2, 19. CHP, 9, 229). Se dice de él que "en la resolución de los casos morales era tan consumado especialista que apenas se ofrecía caso dificultoso en el Reino que no se consultase con él" (7).

Juan de la Peña es uno de los grandes teóricos de la conquista de América. Estudia el tema en tres ocasiones, siendo profesor de Salamanca: en 1560, sometiendo a crítica las guerras de conquista al analizar la empresa española y la predicación del Evangelio; en 1561, al estudiar el dominio de los indios y su derecho a la libertad, y en 1563, en que vuelve a tocar el tema de la libertad de conciencia a propósito del sacramento del Bautismo.

El estudio más importante es el de 1560: De Bello contra insulanos. Corresponde a los comentarios a la II II, q. 10, a.10. Se pregunta directamente si es justa la guerra de los españoles contra los indios. Peña recoge lo dicho por sus maestros de la Escuela de Salamanca y lo actualiza, especialmente con los abundantes testimonios acumulados en

la controversia Sepúlveda-Las Casas. Hace referencia también a órdenes reales que no se cumplieron y trata de conciliar la bula de Alejandro VI con la de Paulo III. En general, aplica los principios ya conocidos a casos concretos valiéndose de las amplias informaciones recibidas de testigos.

El a. 8 de la q. 10 (De libertate indorum contra Sepulvedam) habla de la libertad de los indios y se coloca en contra de Sepúlveda que justifica la guerra para facilitar la predicación del Evangelio, hacer cumplir la ley natural y castigar los pecados contra la fe, fundamentalmente, la idolatría.

El comentario a la q. 40, De bello, sigue también la línea vitoriana. Peña defiende la paz dinámica, la primacía del derecho sobre la razón de estado. La guerra es, a veces, dice, el único remedio para conseguir la paz (8).

a) La tesis vitoriana en Juan de la Peña. Defensa de los derechos humanos.

Dejamos sentado en el capítulo 2º que la tesis vitoriana consiste fundamentalmente en una defensa armónica de la dignidad y derechos humanos que analiza en triple frente: individual (derechos del hombre), nacional (derechos de los

pueblos), universal (derechos de todos los hombres en cuanto miembros del orbe).

Idéntica defensa encontramos en Juan de la Peña:

a.1.- Defensa de los derechos del indio

Los indios son personas. Tienen dominio y, por tanto, libertad. No a la esclavitud. El dominio no procede de la gracia sino del hecho de ser el hombre una criatura racional (De bello contra insulanos, I, 3, 4. CHP,9, 147) (9). Es, afirma, la tesis de Sto. Tomás y de la Iglesia, así lo enseñaron Vitoria y Soto (CHP, 9, 147). Por otra parte, no se pierde el dominio por la infidelidad o la idolatría sino que es un derecho natural. La esfera íntima de la conciencia, la libertad interior, escapa a toda autoridad humana, por eso no se puede obligar por la fuerza a creer. No es lícita la intervención armada por causa de idolatría (I, 2, 21,22. CHP, 9, 231-233).

Coincide con Vitoria en que la esclavitud fue introducida por derecho de gentes y puede ser quitada por una costumbre contraria (CHP, 9, 163).

No es lícito tampoco arrebatárles a los indios sus bienes (I, 2, 24. CHP, 9, 239), sus mujeres, hijos, la libertad o la vida (I, 2, 26. CHP, 9, 243).

La dignidad de los indios radica en su ser de personas, no en tener mayor o menor cultura. Por eso los indios no pierden el dominio por su rudeza o barbarie. No acepta Juan de la Peña la tesis aristotélica de la esclavitud natural o, al menos, la interpreta, como hacen todos los miembros de la Escuela, siguiendo a Vitoria: la necesidad de ser regido por otro no implica pérdida de dominio. Niega la identificación bárbaro y esclavo (I, 2, 28. CHP, 9, 248 ss.). De entre las diversas significaciones de la palabra "bárbaro" que analiza: extranjero, el que habla otro idioma, el que carece de razón y el que, por la perversidad de sus costumbres comete graves pecados contra la naturaleza por ser totalmente amente, sólo estas dos últimas corresponden a lo que son esclavos por naturaleza (I, 2, 28. CHP, 9, 251), "pues esos bárbaros no pueden gobernar ni mandar a otros, sino ser gobernados" De estos es verdad lo que dice Aristóteles, que pueden ser conquistados y reducidos a esclavitud política. Pero como nunca se ha visto que toda una nación sea amente e incapaz. La barbarie de los indios no debe entenderse en este sentido sino en los anteriores.

"En conclusión, consta que los indios eran bárbaros; que no es lo mismo bárbaro por naturaleza y esclavo, y que no se puede, por la razón de que eran bárbaros, conquistarlos ni privarlos del dominio de sus cosas" (I, 2, 28. CHP, 9, 253).

También podrían considerarse esclavos a aquellos cuya barbarie consistente en la perversidad de sus costumbres los hubiese constituido en culpables de un crimen colectivo. En este caso también sería lícita la intervención de un pueblo más civilizado, pero sólo en calidad de defensa de los inocentes (I, 2, 28. CHP, 9, 251)

Ahora bien, en ninguno de los dos casos se trata de esclavitud auténtica. En el segundo, porque se somete a los indios en defensa de los inocentes, no por su propia condición, y en el primero, porque la necesidad de ser regido por otro no es esclavitud natural en sentido aristotélico, pues no es en provecho del amo sino del siervo. La esclavitud significa propiamente total carencia de libertad, y el indio es libre.

A propósito de la libertad, exigencia de la naturaleza humana, encontramos también la dialéctica libertad - evangelización que apreciamos en Vitoria.

Del tema nos habla fundamentalmente en el a. 8 de la q. 10 (De libertate indorum contra Sepulveda), que es un auténtico alegato en contra de Sepúlveda. La solución de Juan de la Peña es semejante a la de Vitoria:

"1ª conclusión: A los infieles que nunca han abrazado la fe (como son los paganos, los judíos, etc.) de ninguna

manera se les debe compeler a que abracen la fe, porque creer es cuestión de voluntad.

2ª conclusión: A esos infieles que nunca han abrazado la fe, se les debe compeler - si la Iglesia tiene derecho y facultad para hacerlo - a que no impidan la fe con blasfemias u otros vicios.

3ª conclusión: A los infieles que en algún momento han abrazado nuestra fe - como son los herejes y apóstatas - se les debe compeler, incluso con penas corporales, a que cumplan lo que un día prometieron" (De libertate indorum contra Sepulvedam. Proemio. CHP, 9, 269) (10).

Se plantea también si la solución es la misma para los infieles súbditos y los no súbditos: No se puede compeler a creer a los súbditos infieles, porque la Iglesia no tiene jurisdicción sobre los no bautizados y porque "creer es cuestión de voluntad". Obligarles por la fuerza sería hacer que creyeran fingidamente y esto iría en contra del derecho natural, del Evangelio y de los decretos de los Santos Padres. Sería una gran injusticia contra ellos y esto, no sólo porque, de hecho, pudiese ocasionar escándalos y ser contraproducente, sino porque en sí mismo es injusto. Coaccionar, por tanto, es ilícito siempre, no sólo en el plano de los hechos sino en el de la posibilidad, porque es ir contra la ley natural y divina: "Las razones que hemos alegado en favor de nuestra tesis prueban que esa forma de compulsión

no sólo no es lícita en el plano de los hechos, sino tampoco en el plano de la posibilidad" (I, 23-25. CHP, 9, 307)

La compulsión de la que habla el Evangelio (Mt, 22, 1-14 y Lc, 14, 15-24) se ha de entender de la fuerza de las palabras y acciones, (en el sentido de que el ejemplo de vida mueva a otros a convertirse) no de la fuerza de las armas.

En conclusión, "los gobernantes no tienen derecho a compeler a abrazar la fe a los que nunca la han abrazado. Sólo tienen el poder de compeler a los infieles a que no impidan nuestra fe. Y sólo en ese campo son los gobernantes custodios de la ley divina y sobrenatural en sus reinos, precisamente para que nadie impida el cumplimiento de la ley divina" (I, 27, 28. CHP, 9, 311). Ahora bien, ni siquiera en ese caso tienen los gobernantes pleno derecho. Si existe peligro de escándalo o se van a seguir más males, habría que dejarles seguir sus ritos.

De todos modos, estos casos hipotéticos de posible justificación de la conquista no se dan en el caso español. Los indios no son súbditos del Rey de España, luego no se les puede obligar por la fuerza a abandonar la idolatría. (II, 7. CHP, 9, 321).

Esta compulsión del príncipe a los propios súbditos de la comunidad política a abandonar la idolatría no es com-

pulsión directa ni indirecta a abrazar la fe, es usar el derecho que tiene sobre sus súbditos a obligarles a cumplir la ley natural, que es tanto prohibir el hurto o el homicidio como la idolatría. Por ello, se les puede obligar a abandonar ésta, pero no a recibir nuestra fe. (II, 8. CHP, 9, 321, 323)

El Papa y la Iglesia tienen poder sólo sobre los bautizados. No tienen poder para bautizar a los infieles que vayan coaccionados. Lo pide la misma esencia de la fe. (II, III, 6, 7. CHP, 9, 329). El Papa no tiene poder espiritual ni temporal sobre los infieles (II, III, 21. CHP, 9, 349; De bello contra insulanos, I, II, 4, 5. CHP, 9, 180, 181). En este punto nos remite a la relección De Indis de Vitoria (2º título ilegítimo. CHP, 5, 43-54). Sólo tiene poder el Papa para defenderse cuando ataquen la fe. (De bello..., II, III, 9. CHP, 9, 333). La Iglesia puede compeler a que no impidan la predicación, pero no a que la oigan (De libertate indorum, II, III, 51. CHP, 9, 385; II, III, 59. CHP, 9, 391: "La Iglesia no tiene respecto a la predicación ningún derecho mayor que el que pueda tener a bautizar. No se les puede compeler a que se bauticen; luego tampoco a que oigan la predicación").

El poder sobre los infieles súbditos a abandonar la idolatría y cumplir la ley natural lo tiene el poder público civil.

En definitiva, hay una conciencia clara de la dignidad del indio y del respeto debido a su libertad interior, que no debe impedir la misión evangelizadora sino que, por el contrario, el derecho de los indios a la predicación la exige como deber a los españoles.

a.2.- Derechos de los pueblos.

Juan de la Peña mantiene la tesis vitoriana de la soberanía nacional de los pueblos indios. Son repúblicas perfectas y tienen soberanos legítimos y derecho a la autodeterminación. Pueden justamente hacer la guerra a otros para defenderse. Los soberanos son legítimos y tienen legítimo dominio también sobre los fieles cristianos (De bello contra insulanos., I, 5. CHP, 9, 151).

Ahora bien, concluye Peña, "absolutamente hablando y en principio, el Papa y la Iglesia tienen potestad para privar a los infieles de ambos dominios (de jurisdicción y propiedad) que tienen los infieles sobre las personas de los cristianos, pero no del dominio que tienen sobre las cosas que les son propias" (De bello...., I, 6. CHP, 9, 153). Esta potestad del Papa la tiene cuando el rey infiel es perjudicial a la fe (si no fuese así no puede ser privado del dominio sobre los cristianos) y siempre que no se siga escándalo (De bello...., I, 7, 8. CHP, 9, 155, 157).

En conclusión:

- El emperador no tiene autoridad sobre ellos (De bello..., II, 1, 2, 3. CHP, 9, 173-177).

- El Papa no tiene autoridad sobre ellos (De bello..., II, 4, ss. CHP, 9, 179, ss.). Sólo en defensa de la fe, como cualquier otra república perfecta tiene poder para defenderse.

- Las repúblicas indias son repúblicas perfectas y sólo por razón de defensa de inocentes, precediendo el requerimiento y actuando con moderación para que no se sigan más males que bienes, sería lícita la guerra (De bello..., CHP, 9, 225).

a.3.- Derechos de los hombres como ciudadanos del orbe.

Juan de la Peña no se refiere al "ius inter gentes" de Vitoria, ni al "ius societatis et communicationis", pero sí considera los derechos del hombre como miembro de la comunidad universal. Destaca el papel de la solidaridad. Por ella se justifica la intervención de unos estados en otros, de la Iglesia en los estados, o de simples particulares para defender sus derechos o los derechos de los inocentes y para predicar la verdad del Evangelio. Estos son los únicos títulos válidos de intervención, los requeridos por la solidaridad.

El presupuesto de estos derechos es la unidad del género humano. Cuando los indios practican la antropofagia, por ejemplo, cometen grave injuria contra él y en cuanto agresores de la humanidad pueden ser castigados por cualquiera de sus miembros. Hay, por tanto, por encima e independientes del Estado, unos derechos inviolables de cuya salvaguardia todos los pueblos son responsables. Los crímenes contra la humanidad tienen carácter social y colectivo, son un atentado contra la paz internacional. El hombre es principalmente un ser supranacional. Por eso cuando es atacado, el sujeto último, víctima de la agresión es la humanidad misma.

La intervención ha de ser primero pacífica, a través de la predicación y del ejemplo. Sólo para defenderse y si no hay otro remedio, la intervención puede ser bélica. Este es el sentido de la donación pontificia e idéntica debe ser la misión del rey al intervenir en otra nación: sólo en atención a la llamada de la solidaridad y no de los propios intereses, salvo si éstos son la defensa propia. (De Bello contra insulanos, II, 14 ss. CHP, 9, 217 ss.)

b.- Aplicación a la realidad indiana. Conclusión.

Por lo que hemos visto se puede apreciar que Juan de la Peña es fiel seguidor de Vitoria. Teniendo como norte la

defensa de los derechos del hombre examina la validez de los títulos de intervención, concluyendo de manera semejante al maestro. La diferencia fundamental está en que concluye categórica, no hipotéticamente. Desciende a la situación de hecho que le permite afirmar: "De lo dicho resultan las conclusiones siguientes:

Primera, que fue realmente injusta la guerra que se hizo contra los mejicanos, porque sacrificaban hombres, pero malhechores" (no se justifica, pues, por la defensa de inocentes).

Segunda, que fue injusta la guerra porque no fueron antes requeridos a que desistieran de sus costumbres.

Tercera, que fue injusta la guerra porque en pocos días fueron matados allí más hombres que los que hubieran matado los mejicanos durante muchos siglos en sus sacrificios" (De bello..., II, 18. CHP, 9, 225).

Por tanto, afirma, "aún en el caso de que sea causa de guerra justa esa sola razón, es decir, la idolatría, como afirma el Dr. Sepúlveda, sin embargo, antes de hacer la guerra a nadie, hay que cumplir el derecho de gentes que se cumple en cualquier guerra. Es decir, que antes se les haga requerimiento y se les advierta que no cometan injusticia contra nosotros. Por faltar esta causa es totalmente injusta la guerra contra los indios de las islas, incluso aunque se

les pudiera combatir por razón de la idolatría". (De libertate indorum contra Sepulvedam, II, 3, 45. CHP, 9, 377)

"Esos infieles ninguna injusticia nos hicieron, ni nada nuestro nos arrebataron; luego de ningún modo se puede hacer la guerra justamente contra estos infieles". (De bello contra insulanos, II, 20. CHP, 9, 231).

En conclusión, la guerra ha sido injusta porque no se dan las condiciones necesarias para su justicia:

- Los indios no son esclavos por naturaleza. Tienen legítimos soberanos.

- Si es verdad que había algunos pueblos que eran salvajes, con costumbres antinaturales, como los caníbales que comían carne humana, o los mejicanos que sacrificaban hombres a sus dioses, se trataba de hombres malhechores, y lo hacían porque, ignorantes, creían servir así a la divinidad.

- No es posible excusar la guerra por haber faltado el requerimiento y haberse seguido más muertes que las cometidas por los propios mejicanos.

- Además, no se ha luchado ordinariamente en defensa de la fe, sino por el interés egoísta por lo que estas guerras han sido escándalo para la religión cristiana. Los indios han blasfemado del nombre cristiano (11)

Por todo ello, por ser injusta la guerra, es obligada la restitución de los bienes cogidos a los indios, pero aunque hubiera sido justa, también habría que restituirles pues los soldados no han actuado conforme a los órdenes del Rey, arrebatando los bienes a los indios más allá de lo permitido. (De bello contra insulanos, II, 24. CHP, 9, 239).

Observemos la diferencia entre esta forma de hablar categórica y la de Vitoria:

A propósito del cuarto título ilegítimo, dice:

"... si solamente de ese modo se propone la fe a los bárbaros y no la abrazan, no es razón suficiente para hacerles la guerra. (...) Luego si ninguna injusticia hicieron antes los bárbaros, ninguna causa hay de guerra justa (...)"

"Si habiendo rogado y amonestado a los bárbaros..."

"Si la fe cristiana es propuesta a los bárbaros de un modo probable..."

"No estoy muy convencido de que la fe cristiana haya sido hasta el presente propuesta de tal manera y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a creerla bajo nuevo pecado" (De indis, I, 2, 17-19. CHP, 5, 64, 65).

Como conclusión del primer título legítimo, dice:

"Si los bárbaros permitieran a los españoles comerciar pacíficamente con ellos, ninguna causa entonces podrá alegarse en este sentido para ocupar sus bienes más de la que se puede alegar para ocupar los bienes de los cristianos" (De indis. I, 3, 8. CHP, 5, 87)

Como estos, podríamos poner muchos ejemplos. Es verdad que Vitoria parte de un conocimiento de los hechos, pero se mueve, sobre todo, en el terreno de los principios, de ahí el planteamiento hipotético. Juan de la Peña concluye categóricamente, por un sencillo "modus ponens" o "modus tollens", a la vista de lo que de hecho ha ocurrido.

La conclusión final que extrae Juan de la Peña pudiera parecer escandalosa: No sólo las guerras de los españoles son injustas sino que los indios tienen guerra justa contra los españoles pues son éstos los que verdaderamente impiden la fe católica y tiranizan a los inocentes:

"Et subinde sequitur quod ipsi insulani habent iustum bellum contra hispanos, qui hispani sunt qui impediunt fidem catholicam; et supra diximus quod licet defendere innocentes. Cum indi innocentes tot patiantur ab hispanis, ut referunt historiae ipsorummet tyrannorum, cogitet quispiam si deberent puniri hispani" (Manuscrito de Sevilla, I, 2, 26) (12).

La fuerza de sus palabras recuerda a Las Casas. No en vano Juan de la Peña escribe esto en plena polémica contra Sepúlveda, y viviéndola de cerca pues se encontraba en aquellos momentos en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. Sus conclusiones son las mismas, pero Juan de la Peña huye de sus simplismos y exageraciones. En este sentido es más vitoriano. Comulga más con su estilo y el de sus discípulos directos: Cano, Soto, Carranza, Covarrubias... Son éstos sus auténticas fuentes (De bello contra insulanos", I, 2, 19. CHP, 9, 227-229).

Juan de la Peña se siente solidario con la Escuela. No es original, como tampoco lo fue Las Casas. Partiendo de los principios vitorianos y, en definitiva, tomistas, realiza una labor adecuadora a la realidad indiana, sintética y armónica, como la de su Maestro. Niega la justicia de las guerras de conquista llevadas a cabo por los españoles, pero reconoce, como él, la necesidad en el presente de que España permanezca en las Indias por el bien de los naturales. Es perfectamente posible unir la soberanía de los pueblos indios con el Protectorado español. Según él, hay que dejarles que se rijan autónomamente. Esto es lo que Alejandro VI pretendía al conceder las Indias a los Reyes Católicos. ¿Utopía?. Sí y no. Ideal realizable aunque quizá los hombres y acontecimientos se encarguen de que no sea realizado.

LA ESCUELA DE SALAMANCA EN AMERICA. VERACRUZ Y
ACOSTA.

Los maestros de la Escuela en América elaboraron su tesis basados en el análisis directo de la realidad indiana. No escribieron nada que no hubieran contrastado con esta realidad y pusieron especial empeño en ser imparciales. Destaca en ellos su dimensión práctica. No se pierden en la erudición sino que se dirigen a dar soluciones y remedios que la realidad urgentemente reclama. La dimensión práctica de estos pensadores permite rebatir la acusación de Hoffner de que los teólogos españoles se ocupan de problemas teóricos pero no descendieron a la práctica.

Destacamos a Alonso de Veracruz y José de Acosta, los intelectuales más representativos e importantes en Méjico y Lima respectivamente.

1.2.2. ALONSO DE VERACRUZ

Veracruz fue discípulo directo de Vitoria en Salamanca. En 1535 va a Méjico y allí entra en la Orden de S. Agustín. Lleva a cabo una intensa labor misionera, intelectual y de gobierno, destacando por su prudencia. En el momento de fundarse la universidad de Méjico (1553), Veracruz es el maestro de más talla y prestigio.

La universidad de Méjico, por decisión regia, había de ser un trasplante de la universidad de Salamanca, la más importante de España. Así se dispone en uno de los primeros claustros "que se guiase por los Estatutos de Salamanca" (13). La primera biblioteca del Nuevo Mundo de que se tenga noticia se crea en esta universidad con los libros que Veracruz se trajo consigo de Salamanca. Es de suponer con todo esto cuáles serían las ideas que circulaban por esta universidad en estos años. El prestigio que adquirirá la universidad mejicana se debe a Veracruz, y eso a pesar de los enfrentamientos que tuvo con las autoridades a causa de su pensamiento crítico, que hereda también de Salamanca. En plena polémica levantada tras las Leyes del 42 a causa de las encomiendas, Veracruz pronuncia una relección sobre la legitimidad de las mismas. La oposición de encomenderos y autoridades fue intensa. Su libro De dominio infidelium et iusto bello contra indos mexicanos a que dio lugar esta relección fue censurado y desapareció, hasta ser descubierto

recientemente por Ernest J. BURRUS, S.J. que lo publicó junto con la traducción al inglés (14).

Este tratado constituye su obra principal y en ella desarrolla su pensamiento acerca de la ética de la conquista y colonización. Consta de dos partes: En la primera plantea el tema de la legitimidad de las encomiendas y obligaciones de los encomenderos (Cuestiones o Dudas de la I a la VII). Las encomiendas son legítimas sólo a condición de que lo sea el dominio español en América, de ahí que repita con frecuencia: "supposito imperator sit dominus verus istius orbis" (Duda I, parág. 58).

La segunda parte viene exigida por la anterior condición. Se plantea la legitimidad de la conquista (Dudas de la VII a la XI). Expone en ella una serie de títulos ilegítimos y legítimos ("causas justificantes e injustificantes"), los mismos, prácticamente, que Vitoria, lo cual es de notar dado que cuando Vitoria pronuncia sus relecciones Veracruz estaba ya en América y la edición de Boyer es anterior a De dominio infidelium. La semejanza sólo se explica por la gran sintonía que reinaba entre ambos. La novedad que aporta es la detallada y exhaustiva exposición de normas de administración colonial a la que no descendieron Vitoria ni otros discípulos de la Escuela. Por ello el mejicano, Gómez Robledo le llama "el primer catedrático de Derecho de Gentes" de América.

Veamos a continuación cómo proyecta la tesis vitoriana en la realidad mejicana de mediados de siglo tal y como podemos apreciar en De dominio infidelium:

a) La tesis vitoriana en Alonso de Veracruz. Defensa de los derechos humanos.

a.1.- Derechos del indio.

Igual que Vitoria defiende la dignidad del indio como persona, su legítimo dominio y, por tanto, su derecho a la vida e integridad física y moral, a la libertad, a la propiedad, educación, etc. Esta defensa se aprecia, sobre todo, en su postura ante las encomiendas. Defiende su legitimidad pero delimita jurídica y moralmente, hasta la casuística, las condiciones de su justicia:

- Ser concedidas por la autoridad competente: el Emperador o quien él delegara, dado el dominio justo que tiene sobre las Indias. Serán injustas, por lo tanto, las encomiendas obtenidas por la fuerza o por compra o donación de gobernadores sin mandato expreso del monarca. Estos están obligados a restituir. (De Dominio infidelium, Ed. BURRUS. pp. 96-102. Duda I.)

- Cumplir una función social y religiosa. Era deber del encomendero defender, proteger y promocionar los indios. Si lo descuida peca mortalmente y está obligado a restituir. (De dominio infidelium, Dudas I-VII, X, XI)

- Respetar los bienes de los indios, su libertad y personas. Los encomendados no eran esclavos: (De dominio infidelium, 122 ss. Dudas III, VI, VII.)

Veracruz mantiene la postura de la Escuela en torno a la esclavitud natural. Los indios, como hombres que son, son libres (Dudas V, VI, VII, X). Por tanto, ¿se les puede compeler por la fuerza a creer?

Dialéctica libertad-evangelización

Como en Vitoria y discípulos, encontramos en Veracruz la dialéctica libertad-evangelización. Sus soluciones están en la línea vitoriana pero parece retroceder en cierto modo a posturas anteriores, inclinándose a la concepción teocrática en el sentido que veremos (15).

La cuestión se trata sobre todo al analizar en la segunda parte de De dominio infidelium los títulos de legitimidad de la conquista (Dudas X y XI). El primer título que examina es el de la propagación de la fe. Afirma primero que no es legítimo porque no se puede obligar a creer. La

libertad de conciencia del indio, como la de cualquier hombre, es sagrada. Pero, al estilo de Vitoria, a continuación legitima el título, dadas una serie de condiciones, las mismas que apreciamos en su maestro (autoridad del príncipe para con sus súbditos, defensa de la fe ante aquellos que la impiden, recta intención y evitación del escándalo o del fingimiento, porque que la fe debe ser libre). Pero - y en esto se separa de él inclinándose a la teocracia según decíamos - si se ha expuesto "de modo suficiente" la fe y evitando el escándalo, el Papa, y por concesión suya el Emperador, pueden obligar a creer a los infieles o, dicho con sus palabras, "pueden obligar a que quieran libremente lo que tanto necesitan"(De dominio infidelium, Duda XI) (16).

Veracruz llega a afirmar la extensión de la autoridad pontificia sobre los infieles, cosa que ni Vitoria, ni sus discípulos aceptaban:

Quaestio nona: Utrum summum pontifex habeat supremam potestatem" (Parág. 480. Dubium IX, pp. 284-335.). La respuesta es no. Pero, dice más adelante: "Summus pontifex hanc supremam potestatem quoad spiritualia non solum habet eam circa christifideles qui iam actu fidem susceperunt, sed etiam circa illos qui nondum in christianam religionem nomina sua dederunt. In hac conclusione volo dicere quod semper potestas ad spiritualia quae de iure divino in

pontifice est se extendit ad infideles" (parág. 533)

Y acepta también, por delegación del Papa la autoridad del Emperador:

"Imperator ex commissione Summi pontificis, si ad bonum spirituale est necessarium, potest esse dominus totius orbis" (Parág. 410. Dubium VIII).

Se trata de la conocida tesis de la "potestas indirecta" mantenida por los escolásticos del s. XVI. Ahora bien, en ningún momento se considera que los infieles pierdan el dominio jurídico y personal por su infidelidad.

Es verdad que matiza su expresión diciendo que esta potestad del Emperador es "al menos en cuanto a la predicación", lo cual puede entenderse como el deber de predicar el Evangelio cosa que la Iglesia y Vitoria, siempre han admitido; pero llega a decir que para ello podría utilizar los medios materiales que considerase oportunos y, en definitiva, si se diesen las condiciones requeridas, justificar la guerra. Incluso llega a decir algo que tiene resonancias a Scoto: puede ser que de momento se escandalicen los infieles y crean fingidamente, por miedo, pero que a largo plazo las conversiones lleguen a ser sinceras. "Son extremos - dice sobre esto - que no se pueden delimitar, sino que se han de dejar al arbitrio de una

persona de bien que, ponderados todos los extremos, juzgue lo que es equitativo y justo" (Duda XI, Ms. trad. C. Baciero p. 10).

Considero que Veracruz defiende, en última instancia, este derecho a la libertad de conciencia (y más en aquéllos momentos en que la opinión común seguía siendo teocrática) pero quizá con menos fuerza que Vitoria y, sobre todo de discípulos suyos como Pedro de Sotomayor, Pedro de Ledesma y Gregorio de Valencia (17).

a.2.- Derechos de los pueblos.

Los pueblos indios son repúblicas perfectas y tienen legítimos soberanos (Dudas V, X y XI). Aunque sean más incultos que los españoles y de costumbres salvajes, aunque tengan un gobierno tiránico, no por ello se justifica la intervención armada de otras naciones más civilizadas y, en concreto, del Emperador o del Papa. De ahí la invalidez del Requerimiento (Dudas VII-XI)

Niega, como vemos, la legitimidad del que considera 20 título de conquista porque, siguiendo a Vitoria, afirma que los pueblos indios, ni de hecho, ni de derecho están sometidos al Emperador. Solamente en caso de cesión voluntaria,

puestos de acuerdo el príncipe con el pueblo, podría pasarse el poder al monarca español y, una vez hecho esto, sólo la voluntad libre de los indios justificaría su mantenimiento: "Cualquier tipo de poder que pudiera justificarse en la Corona de Castilla encontraría siempre su legitimidad en la voluntad libre de los indios que integraban la comunidad de los pueblos" (Dudas X y XI) (18).

Dedica dos Dudas, la VII y la VIII a comentar el problema de la autoridad del Emperador sobre el Nuevo Mundo y una, la IX, al Romano Pontífice, mientras que el resto de los títulos van agrupados en las dos últimas (X y XI). Esto indica la importancia que la tesis medieval del señorío del Emperador y del Papa poseía todavía.

De no haber otras causas, como la primacía del bien común, la soberanía de estos pueblos hace ilegítimos todos los títulos de conquista (predicación de la fe, gobierno tiránico, pecados contra naturaleza y antropofagia, en virtud de alianzas tratándose de guerra injusta, cesión voluntaria ocasionada por el miedo y oposición a la entrada, establecimiento y comercio de los españoles en sus tierras también ocasionada por el justo temor, a la vista de sus actos de violencia.) pues todo pueblo soberano tiene derecho a defenderse y a declarar, por ello, guerra justa.

a.3.-Derechos del hombre como ciudadano universal.

Como ocurre en Vitoria, la justificación de los títulos de conquista (Duda XI) se lleva a cabo por el principio de solidaridad. Es ante todo el bien común y la armonía universal lo que hay que defender y ésta es una de las características de la Escuela.

Por ello, puede ser justa la guerra de los españoles: en defensa y propagación de la fe que es el mayor bien que se les puede hacer (título 1º); si se diera un gobierno tiránico que cometiese graves injusticias contra inocentes, por la ayuda debida a éstos, (título 2º); por la misma razón se justificaría la guerra por motivo de la antropofagia (título 3º); la solidaridad universal justifica también la guerra por razón de alianzas, siempre y cuando se trate de guerra justa, habiendo solicitado ayuda un pueblo agraviado injustamente (título 4º); la cesión voluntaria y plenamente libre (título 5º) y, por supuesto; el "ius societatis et communicationis" cuando se garantiza que no habrá ningún perjuicio contra los nativos (título 6º).

Da la impresión, tanto en Vitoria como en Veracruz, que acudir al bien común y a la solidaridad es una excusa para defender las guerras de conquista de los españoles. Sin embargo, no es así. La solidaridad exige mutua ayuda. Por ello, aunque se hubiese concluido que la conquista de los

españoles fuese justa, si su estancia allí les fuese perjudicial a los indios, y obstáculo para la fe por sus malos ejemplos, tales donaciones se tornarían injustas. (Duda VIII. parág. 472). En definitiva, el poder del Emperador sólo se justifica por el bien de los nativos y sólo se sostiene por la aceptación popular, en quien radica el último sujeto del poder.

La conclusión de todos estos supuestos es que, si no se ha actuado con justicia, hay obligación de restituir.

b.- Aplicación a la realidad indiana.

En primer lugar parte de ella. El conocimiento que tiene se aprecia sobre todo en las VI primeras Dudas, al hablar de las encomiendas, donde desciende a una minuciosa casuística sobre las costumbres de indios y encomenderos en lo referente a los trabajos, pagos de tributos, compraventas, etc., que constituyen fuente de primera mano para el estudio de la organización social y política de los pueblos americanos, especialmente de los habitantes de Michoacán, en la época prehispánica. Veamos cómo intenta adecuar a esta realidad los presupuestos teóricos vitorianos:

b.1.- Con relación a la defensa de los derechos del indio, al hablar de las encomiendas hace una detallada exposición de cómo debe hacerse esta defensa:

En primer lugar, denuncia a tiranos encomenderos por sus formas de conducta tiránica, en segundo lugar, redacta un código de deberes de ética colonial (instruir en la fe, construir templos y monasterios, proveer las cosas necesarias al culto divino, etc.) y en tercer lugar, urge a gobernadores y autoridades responsables al cumplimiento de las leyes (en cuya redacción tanto intervinieron los discípulos de Vitoria y que exponemos en el apartado siguiente), y de no hacerlo, a restituir. (Duda V. parág. 241-277; VI. parag. 278-341)

Sobre el derecho a la libertad y el derecho-deber de ser evangelizado y convertirse vimos cómo concede al Sumo pontífice y, por su delegación, al Emperador, el poder de obligar a convertirse una vez expuesta suficientemente la fe e incluso deponer a los gobernantes, aunque fueran legítimos, si con ellos había peligro de volver a sus antiguas creencias y costumbres. Ahora establece que, de hecho, así ha sucedido, con lo cual se justifica el poder actual del Emperador: "Este principalmente considero que fue sin duda la causa justa que se dio de hecho en estas partes, como fue el caso de Moctezuma y de otros reyes que se vieron de esta manera privados de sus reinos; de suerte que parece

justo el poder que está ahora en manos del Emperador, y que fue válida la donación y concesión del gobierno que hizo el sumo Pontífice" (Duda XI. Trad. de C. Baciero, p. 14) Ahora bien, si la conquista se justifica bajo la hipótesis de la exposición "suficiente" de la fe, nos dice Veracruz que, **de hecho**, no es seguro que se les haya expuesto la fe del modo debido, pues iba seguida de malos ejemplos de los españoles. Por lo cual no habría justicia en la guerra.

b.2.- Respecto al derecho de los pueblos a tener sus legítimos soberanos nos dice que, **de hecho**, Moztezuma y Caltzontzin eran legítimos reyes (Duda V. parag. 247-250, 259, 265-274 y Duda XI. parag. 754-813, 820, 879-881) y los mexicanos verdaderos dueños (Dudas VIII. parag. 446-479; X. parag. 606-746). Ahora bien, el texto que hemos citado en el párrafo anterior concluye afirmando que en el caso concreto de Méjico y por las circunstancias dichas, sus legítimos soberanos dejarían de serlo. Nos dice también en esta Duda, a propósito del 2º título que afirma que el gobierno tiránico y la defensa de los inocentes sería causa justificante de guerra, que no le consta que Moztezuma y Caltzontzin gobernarán tiránicamente y que "puede ser que lo que parece tiránico a otra nación, sea conveniente y adecuado para esta nación bárbara; por ejemplo, que sus jefes gobiernen autoritariamente y por vía del temor, no del amor" (Duda XI. Trad. de C. Baciero, p. 16). Por ello, tampoco se puede decir que la guerra fuese justa por esta causa.

Solamente se mantendría el derecho a la soberanía de los pueblos en el caso de que éstos libremente la cedieran a un príncipe extranjero, español es este caso. Pero dice que, **de hecho**, la cesión que hicieron no es seguro que fuera totalmente libre. ¿Era libre Moctezuma al transferir su poder al rey de España?, ¿fue aceptada por el pueblo?. Parece que no, pues actuaron con miedo. Además, queda sin justificar la primera entrada. De todos modos, aún siendo justa tal transferencia de poder, no se justifica la apropiación de sus tesoros, aunque estuvieran en poder del tirano, pues son del pueblo, a no ser que éste libremente se los quiera dar. Ni basta que lo haya hecho Moctezuma pues, ni el poder, ni los bienes son suyos sino del pueblo (Duda XI).

b.3.- Respecto a los derechos del hombre como ciudadano universal, veamos en concreto lo que concluye Veracruz:

Parece que acepta como legítimo el título basado en la antropofagia, pero dice también que **de hecho** se invalida por los excesos que se siguieron después, por lo cual España tiene obligación de restituir. La causa basada en la petición de ayuda, es decir, en el caso de alianzas, tampoco fue **de hecho** justificante de la guerra por varias razones: "los tlaxcaltecas no empezaron por llamar a los españoles estando como estaban dentro de su territorio, como soldados con armas que infundían terror a todos sus habitantes. Segundo, porque la injusticia de la primera entrada en la tierra

sigue en pie. Tercero, porque no hay certeza de la justicia de los tlaxcaltecas ni de la injusticia de los mejicanos. Conclusión: Esta no es causa justa" (Duda XI. trad. de C. Baciero, p. 2). Además, aunque hubiera habido causa justa de guerra, "no hasta privarles de sus dominios y expoliarles de su tesosos" (trad. de Baciero, p. 22).

Respecto al título que Vitoria llamaba "ius societatis et communicationis", dice aplicándolo al **hecho** mejicano: "...no constituye causa justa de guerra. Primero, porque nunca se propusieron emigrar aquí. Segundo, porque cuando comenzaron a comerciar y negociar, no contentos con ello, decían que se estaba haciendo el sometimiento al emperador. Tercero, porque para lograrlo no iban sin armas, sino bien armados, atemorizando a los habitantes y causándoles múltiples agravios" (Duda XI. Trad. de Baciero, p. 3). ahora bien, termina diciendo que en las actuales circunstancias, dadas las condiciones de inestabilidad de los indios y como España no podría realizar su derecho a peregrinar, comerciar, etc. si los indios mantuvieran el poder, se sigue que, aunque en un principio no fuera justa la conquista, en el presente es justo el poder que tiene el Emperador .

En conclusión, **ateniéndose a las circunstancias históricas y a los principios de derecho natural**, cabe decir que no fue justa la conquista de los españoles . Ahora bien, ateniéndose también a las presentes circunstancias y de

acuerdo también con los principios, hay que decir que la presencia de España en América queda justificada por el bien de los propios naturales y por el bien común en general, pero esto sólo mientras dure la causa de protección. Una vez cesada no puede legítimamente continuar el Emperador en aquel territorio y menos despojar de sus bienes a los que eran "verdaderos dueños y señores" (Duda VII. p. 256). Todo lo que no sea con este fin es injusto y si se ha obrado injustamente hay que restituir (Dudas I-VI, X, XI).

El contenido del tratado De dominio infidelium et iusto bello contra indos mexicanos constituye la clave del pensamiento universitario americano del s. XVI en torno a la ética de la conquista. Su influjo se extiende por todo el virreinato gracias a las continuas consultas que de todas partes se le hacían.

1.2.3.- JOSE DE ACOSTA

José de Acosta es un modelo de personalidad prudente y equilibrada, un prodigio de síntesis de razón y experiencia. Por ello era un hombre de consejo al que consultaban virreyes y prelados. Su papel fue central en el tercer Concilio de Lima en 1582.

Estudió en Alcalá. San Francisco de Borja, general de los jesuitas, le envía a Perú en 1571 para que, al contacto con la realidad, tratase de solucionar los graves problemas de conciencia de misioneros y españoles en general. El contacto con esta realidad indiana en unos momentos críticos, el diálogo con expertos y los principios teológicos y filosóficos asimilados en la universidad de Alcalá de línea victoriana darán como resultado su obra, que intenta poner solución a la crisis americana procurando por todos los medios la salvación de los indios.

Además de ser teólogo y jurista, Acosta es, sobre todo, un gran misionero y pastoralista. Por eso no le queda más remedio que hablar desde la realidad y para ella. No se pierde en consideraciones teóricas, si bien, veremos que las tiene siempre en cuenta. Pero su objetivo son las realizaciones concretas. De ahí la dimensión pastoral y educativa que encontramos en sus libros, sobre todo en De procuranda indorum salute. Acosta está convencido de que la

educación y no la naturaleza es el principal obstáculo a la penetración del Evangelio.

No habla por rumores o noticias, sino desde la propia experiencia. Aporta, por ello, realismo y vitalidad a la Escuela. A mi modo de ver es el mejor ejemplo del ideal victoriano llevado a la práctica y de la conjunción, perfectamente armónica entre utopía y realidad. En ello influyen los principios teóricos, fruto de sus estudios académicos, la nueva orientación dada por la Corona a la administración de las Indias, su talante moderado y flexible y, sobre todo, su experiencia misionera intensamente vivida.

Con esta experiencia enriquecida con sus consultas a personas sabias y expertas y conformada por sus principios teológicos, Acosta elaborará una Historia Natural y Moral de las Indias, donde hace filosofía de la historia que terminará siendo verdadera teología, destacando el sentido providencialista de la historia de las Indias. El objetivo que pretende con esta obra es que, a través de ella, los hombres se muevan a alabar a Dios y a ayudar a los indios "a conseguir y permanecer en la gracia de la alta vocación del Santo Evangelio al que se dignó en el fin de los siglos traer gente tan ciega el que alumbra desde los montes altísimos de su eternidad" , según dice en la dedicatoria del libro a la infanta Isabel Clara Eugenia (19).

La Historia natural y moral de las Indias es una introducción a su obra más importante, De procuranda indorum salute que termina en 1583. Partiendo de un conocimiento exhaustivo y realista de las costumbres de los indios, Acosta, con un gran espíritu optimista y confiado en la providencia, aboga por las posibilidades de su promoción humana y espiritual. Su visión de los indios no es idealizada, como en Las Casas. Es realista, pero positiva: destaca sus bellezas naturales y sus virtudes humanas, pero sin ocultar sus defectos, aunque los disculpe. Descubre las causas de su barbarie, que considera radicadas fundamentalmente en su ignorancia e incultura. Por ello afirma que los indios pueden progresar y convertirse si se les da la educación necesaria, para cuya labor han sido designados los españoles providencialmente.

a) El ideal vitoriano: Defensa de los derechos humanos.

Como hicimos con Juan de la Peña, vamos a exponer la tesis de Vitoria (defensa de los derechos del hombre, de los pueblos y del orbe) tal y como es incorporada por José de Acosta (20). Después pasaremos a ver su aplicación a la realidad.

a.1.- Derechos del hombre.

Defiende la igualdad de todos los hombres, indios y españoles. Por eso los indios deben ser evangelizados, pues son capaces de recibir la fe:

"No hay sin embargo, linaje alguno de hombres tan inepto, tan salvaje y endurecido que no sea capaz de recibir la doctrina de Cristo" (CHP, 23, 127) (21).

"Es preciso, por tanto, sostener que ningún bárbaro carece de capacidad necesaria para la fe. Además, los indios, como todo el mundo reconoce, no son tan faltos de ingenio y capacidad; es más, cuando quieren aplicarse muestran gran agudeza" (CHP, 23, 141) (22).

Pero Acosta, hombre de un gran sentido práctico y realista, es, ante todo, un hombre de principios. Valorando más la esencia que las apariencias comprende que la dignidad del hombre no se cifra en su conducta o sus cualidades. Por eso, aún admitiendo en muchos otros lugares la idiotez y maldad de los indios (no hay contradicción en él pues hay muchas clases de indios), no deja de reconocer que son hombres con todos los derechos:

"Quien desprecia a los bárbaros prefiriendo a los griegos y a algunos indios prefiriendo a los nuestros, prácticamente no hace sino preferir los hombres racionales a

los irracionales. Pero a unos y a otros prepara sitio la bondad de Dios..." (CHP, 23, 139).

Se les debe dar la Comunión, dice, "aunque sean rudos y bisoños", y cuando se les prive de ella, "entiendan los indios que no se les priva de la Comunión por ser indios, sino por sus vicios" (CHP, 24, 417), igual que a los demás cristianos.

"Por bárbaros que sean los pueblos de las Indias no están privados del auxilio de la gracia para salvarse" CHP, 23, 114, ss.)

En una declaración judicial dada en Lima el 5-8-1583 acerca de la posibilidad de admitir a los mestizos al sacerdocio y a la vida religiosa, Acosta se pronuncia diciendo que no está bien se les prohíba sin más, si demuestran "que con estudio y virtud pueden merecer el sacerdocio" y con ello, mediante la habilidad y el conocimiento de la lengua que tienen harán mucho bien a los indios (23).

Como personas que son, los indios tienen legítimo dominio de sí mismos y de sus cosas y es, por tanto, un grave atentado contra sus derechos el robarles sus bienes o el maltratarlos o someterlos a esclavitud.

Defiende la misma tesis que Vitoria y la Escuela en torno a la libertad y la esclavitud natural y civil. Ninguno de estos tipos de esclavitud tienen los indios, por ello "es una iniquidad privarles del fruto natural de su trabajo y sudores" (CHP, 23, 509).

"...los indios no están sometidos a esclavitud sino que son completamente libres y dueños de sí" (CHP, 23, 507).

"...sin embargo, a ninguna clase de indios condenaron a esclavitud las Reales Cédulas, sino que, por el contrario, declararon que todos los indios son libres y pueden usar libremente de sus cosas" (CHP, 23, 301) (24).

La defensa de la dignidad trae consigo la defensa del derecho a la educación y, consiguientemente, a la evangelización. De nuevo aparece este aspecto en conflicto con la libertad, según vimos en Vitoria y Juan de la Peña, del que sabe salir airoso, como ellos, por su sentido de la prudencia.

La tesis que se sienta es que "la fe no puede ser sino voluntaria". Por ello, "nada se opone tanto a la recepción de la fe como todo lo que sea fuerza y violencia" (CHP, 23, 197). ¿Qué decir, entonces, de las guerras de conquista de los españoles?. Pueden ser lícitas si se trata de defender la fe. Por otra parte, en la práctica, una cierta coacción,

moderada y sin escándalo, puede ser necesaria o conveniente para atraer a los indios al Evangelio:

"Dos cosas que parecían entre sí tan dispares como son la difusión del Evangelio de la paz y la extensión de la espada en la guerra, no sé porqué nuestra época ha hallado no sólo la manera de juntarlas, sino aún de hacerlas depender necesaria y legalmente una de otra"(...). Es verdad que por la condición de los indios se ve necesaria la violencia, pero, por otra parte, la fe debe ser libre y la destruye quien intenta imponerla por la fuerza. (...) Conciliar cosas tan contrarias como libertad y violencia es una empresa que supera mis fuerzas pero el Señor enseñará a sus siervos cómo atraer a los indios, aunque tengan que ser compelidos con alguna honesta fuerza y requerimiento libre" (CHP, 23, 248, 249).

Sin embargo, esto debe hacerse en casos últimos y con muchísima moderación:

Podría, en todo caso, permitirse "cierta coacción" violenta contra pueblos que andan errantes, sin nada de policía, a modo de bestias "de los que aún hoy hay muchísimos. Más no debe pensarse que en la guerra contra estos bárbaros está permitido todo tipo de muertes y servidumbres, sino cierta coacción moderada con vistas a persuadirles a vivir en adelante como hombres y no como bestias" (CHP, 23, 285).

Aunque se cuente en la realidad con indios indómitos, que no quieran convertirse ni ser educados y parezca que el único medio es la fuerza, no por ello debe emplearse si no se tiene jurisdicción sobre ellos pues no se pueden hacer males para conseguir bienes.

Como vemos, el terreno de los principios permanece incólume por más que las circunstancias históricas muevan a pensar en la eficacia de los medios violentos. Las ideas en los discípulos de Vitoria no se doblegan ante los intereses particulares, aunque, y esto es manifiesto sobre todo en Acosta, haya un intento de aplicarlas a los hechos concretos. Se trata del más claro antimaquiavelismo:

"¿Es compatible con la caridad cristiana reducir a los bárbaros por la guerra?, a fin de que, una vez sometidos, admitan la predicación del Evangelio?.

"Y sea el primer argumento en apoyo de los bárbaros, que no hay que hacer el mal para que resulte el bien. Si, pues, la guerra es injusta, no hay que hacerla aunque parezca que ha de traer la salvación segura incluso a la mitad del mundo. Por tanto, si constase cierto que no queda otro camino para predicar la fe a los indios que acudiendo a la guerra de conquista no justificada, habría que pensar que les estaba cerrada la puerta del Evangelio antes que entrar

por la fuerza a predicarles la observancia de esa ley, violando la de Dios" (CHP, 23, 254, 255).

"Se objeta: ¿Qué hacer si las palabras no aprovechan y aprovecha el látigo?, ¿qué si desprecian la paz que se les brinda y temen la guerra con que se amenaza?. ¿No será preferible salvarlos acudiendo a medios violentos, que, por excesiva indulgencia permitir que se condenen?. Eso, sin duda, es cierto cuando se refiere a los súbditos. Pero pregunta con qué derecho se nos ha podido someter a los infieles y verás que Pablo, gloriándose del poder que de Cristo ha recibido, concluye: "Qué me toca a mí juzgar a los que son de fuera?, ¿Acaso no los juzgará Dios?" (I Cor., 5, 12-13)". (CHP, 23, 257)

Como Vitoria y sus discípulos considera que la "cierta coacción" aceptable sólo puede llevarla a cabo el gobernante para con sus súbditos: "Que podamos compeler a los infieles no súbditos nuestros que oigan el Evangelio y predicación, es contra la común y verdadera sentencia de teólogos como Soto, Vitoria, Báñez y los demás que escriben sobre la q. 10, a. 10" (Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, BAE, 73, 536-545). Por ello, ni siquiera el Papa puede hacerlo, pues no tiene jurisdicción sobre los que no han recibido la fe. De esto nos da ejemplo la Iglesia, dice Acosta, "que en 1500 años no ha ejercido el mínimo acto de jurisdicción sobre los infieles que no han recibido la fe" (CHP, 23, 261)

En definitiva, se salvan los extremos del conflicto, al modo vitoriano: hay que promover la educación y evangelización del indio pero de una manera pacífica, respetando su libertad, lo cual no impide una moderada coacción con aquellos de inteligencia y voluntad más cerrada, para su propio bien y aumento de su libertad interior, siempre que se lleve a cabo por quien tenga jurisdicción para hacerlo.

a.2.- Defensa de los derechos de los pueblos.

Como Vitoria, acepta la tesis de la soberanía de los pueblos indios, afirmando la legitimidad de sus príncipes y costumbres, aunque no fuesen los más idóneos. No acepta la intromisión de otro rey, ni siquiera del Papa por causa de los pecados contra la naturaleza, "pues si se concediera tan extraordinario poder a una república sobre otra, no se conseguirá otra cosa que perturbar en breve tiempo todo el orbe de la tierra y colmarlo de discordias y muertes" (CHP, 23, 273) (25).

Las costumbres, usos e idioma de los pueblos deben ser también respetados, incluso si pasaran esos pueblos al poder de los españoles. En este caso habría que respetarlos siempre y cuando no fuesen en contra de la ley natural ni del bien común: "Las leyes y costumbres y modo de gobernar que

ellos tienen en sus tierras, que no es contrario a la ley natural, no es bien quitárselo, ni conviene hacerles españoles en todo, porque demás de ser muy difícil y que será ocasión de dexarlo todo, es gran perjuicio para su gobierno y república dellos" (26).

a.3.- Derechos del hombre como ciudadano del orbe.

Mantiene la tesis vitoriana del "ius societatis et communicationis". El hombre es, por encima de todo, ciudadano universal y tiene derechos como tal. Como ocurre en Vitoria, ésta será la justificación de las intervenciones de unas naciones en otras y en concreto, de España en las Indias.

Para hacer entradas de unas naciones en otras "no hay necesidad de otro derecho que del común mismo de la naturaleza que es el hecho de ser hombres. A cualquiera es lícito dirigirse donde quiera y no hay derecho a excluir de la tierra, que es de todos, al extranjero pacífico" (CHP, 23, 339). El capítulo XIV del libro II de De procuranda indorum salute habla de la licitud del comercio, establecimiento, creación de fuertes para defenderse, etc. Todo ello, con moderación y procurando no perjudicar a los indios. El capítulo XV del mismo libro habla de la licitud de las conquistas en defensa de estos derechos, cuando los indios, sin haberles provocado y dándoles muestras de comportamiento

pacífico, persisten en atacar a los españoles (CHP, 23, 349, ss.).

Pero los cristianos tienen además el derecho especialísimo concedido por Dios, de evangelizar. Y si impiden los indios la predicación es lícito también intervenir por la fuerza (CHP, 23, 345).

La solidaridad que liga a todos los hombres del mundo, haciéndoles prójimos, justifica también la guerra cuando se trata de defender a inocentes (Cap. VI del libro II de De procuranda.... CHP, 23, 293, ss.). Son frecuentes, en este punto las referencias a Vitoria y su escuela. Acosta mantiene la misma tesis(CHP, 23, 275).

Tiene justificación también la intervención cuando se trata de la propia defensa (CHP, 23, 355) y cuando una nación es llamada por otra en su auxilio, siempre y cuando se trate de guerra justa (CHP, 23, 279).

Pero esta solidaridad no ha de considerarse sólo como título justificativo de conquista, sino sobre todo como deber de ayuda y protección, incluso hacia los mismos conquistados. Por ello los españoles tienen el deber de defender, educar y promocionar a los indios (Cap. XIV, libro III de De procuranda....)

b.- Aplicación a la realidad indiana.

b.1- Valor de la experiencia.

José de Acosta es un hombre que habla desde la propia experiencia. En la carta que escribió al Papa Clemente VIII decía, al informarle de su estancia en el Perú:

"...donde todo el tiempo que he dicho fue continuo el ejercicio de la predicación en los templos y plazas, fueron largas y penosas las peregrinaciones por caminos asperísimos y muy peligrosos, fue continuo el cuidado de ayudar a los indios con dalles maestros y libros compuestos de catecismos y confesonarios y sermones y otras ayudas. Fueron siete años, aunque no continuos, de leer teología, juntamente con el predicar, y mucho mayor trabajo que todos, el de consultas de casos de conciencia y de Inquisición a que asistí doce años..." (27).

Efectivamente, la actividad de Acosta en el Perú fue prodigiosa, y su experiencia riquísima. Después de un año en el Caribe, fue a Lima. Desde allí hará frecuentes recorridos por las tierras del Perú, predicando en las principales ciudades, visitando las misiones, participando en la reducción general de indios a pueblos que estaba realizando el virrey Fco. de Toledo, estudiando, escribiendo, organizando,

dirigiendo, aconsejando... Acompañó a Toledo en la pacificación o guerra contra los chiriguano, llegó hasta las fronteras de los rebeldes araucanos en el norte de Chile y presencié la muerte y derrumbamiento de Tupac Amaru, último descendiente de los incas. Esta rica experiencia le permitirá decir:

"Nadie piense que he dicho esto a humo de pajas: la experiencia es sobrado testigo" (CHP, 23, 207).

"Muchos tendrán cuanto vengo diciendo por exageraciones y patrañas que sobrepasan todos los límites, e incluso se sonreirán como si se tratase de patrañas. Pero yo hablo de hechos ciertos y comprobados (...) Y hay quienes, vencidos ya por los hechos mismos, reconocen que jamás habían visto o esperado cosa semejante de estas naciones indias" (CHP, 23, 239)

José de Acosta es un hombre que, porque habla desde la propia experiencia se da cuenta del valor que ésta tiene y la considera como medio imprescindible para la solución del problema indiano. Considera precisamente teólogos "eminentes" (los teólogos que necesita el Nuevo Mundo) a aquellos que, teniendo sólidos principios, sean expertos en los asuntos de las Indias. Es necesaria la experiencia directa para razonar bien:

"...así también nuestros teólogos de España, por muy célebres e ilustres que sean, caen, sin embargo, en no pocos errores cuando dictaminan sobre asuntos de las Indias. Pero los que las tienen cerca, las ven con sus propios ojos y palpan con sus manos, aunque ellos sean teólogos menos famosos, sin embargo, razonan con mucha más lógica y más acertadamente" (CHP, 24, 95).

Frente a la razón que unifica y absolutiza, la experiencia muestra la diversidad y relatividad de lo real. Sin la experiencia, ni hay conocimiento, ni se puede dar una solución adecuada a esta realidad plural y relativa. dice así en el Prólogo a De procuranda indorum salute:

"Es un error común limitar con estrechez las Indias a una especie de campo o ciudad y creer que, por llevar un mismo nombre, son de la misma índole y condición (...).

"Los pueblos indios son innumerables, tiene cada uno de ellos determinados ritos propios y costumbres y se hace necesaria una administración distinta según los casos". Por eso, no sintiéndose capaz de hablar de todos ellos, por su desconocimiento, se va a referir, principalmente a los del Perú, "porque el mayor conocimiento que tengo de estas provincias me permite dar a mis afirmaciones una mayor certeza" (CHP, 23, 59).

"No conviene, si no queremos errar gravemente, aplicar unas mismas medidas a todos los pueblos de las Indias. Ni tampoco convertir en maestra de la predicación evangélica la codicia y tiranía, como hacen nuestros soldados, o (lo que es igualmente dañoso) preferir la vana filosofía de unos cuantos inexpertos a la certeza de unos hechos fielmente comprobados y a la experiencia" (Prólogo. CHP, 23, 69).

Observemos que considera "igualmente dañoso" a la codicia y tiranía el basar la predicación en la pura teoría al margen de la experiencia. Precisamente las mayores tiranías, los estados totalitarios se han fundamentado siempre en principios absolutos, desconectados de la realidad singular e histórica.

b.2.- Enjuiciamiento de los hechos y propuesta de soluciones concretas.

El objetivo de José de Acosta en su libro De procuranda indorum salute es doble: denunciar el mal comportamiento de los españoles, que ha provocado el fracaso, en parte, de la empresa evangelizadora, y, sobre todo, proponer los medios más eficaces para que esta empresa pueda llevarse a cabo en adelante.

b.2.1.- Denuncia de los hechos.

Después de largos años de experiencia, en contacto con indios rudos y salvajes, Acosta saca la conclusión de que la falta de fruto "se debe más a la falta de operarios que a la esterilidad de la tierra" (CHP, 24, 15). "Quede, pues, bien, sentado - dice - que el hecho de que los indios no se hayan revestido de Cristo en su mayor parte hay que atribuirlo a la negligencia y maldad de los ministros" (CHP, 24, 37). Y llega a afirmar: "Todo el mundo está de acuerdo en que los indios que más tratan con los españoles son los que tienen costumbres más depravadas" (CHP, 23, 171).

Acosta va a denunciar y condenar los métodos de evangelización llevados a cabo por los españoles, sobre todo por los clérigos y religiosos:

Denuncia su pereza y despreocupación en el desempeño de su misión, patente en la falta de interés por el conocimiento de la lengua indígena, limitándose a bautizar o a distribuir los sacramentos sin la debida catequesis, contentándose con hacer recitar a los indios algunas oraciones aprendidas de memoria, que no entienden (CHP, 24, 47-61). Denuncia también la falta de conocimientos y de una pedagogía adecuada en los pastores y doctrineros que reducía la transmisión de la fe a puro formalismo vacío (CHP, 24, 17-47):

" Se recita dos o tres veces por semana el Credo y eso en castellano, y de la misma manera las demás oraciones. Se les obliga después a que reciten de memoria esos textos españoles de los que no entienden ni palabra y su pronunciación es de risa. Esa es la manera usual y frecuente de enseñar la doctrina. Hasta aquí se extiende el celo de los doctrineros. Donde se afina y actúa con más honradez, se viene procediendo de forma que los niños reciten algunas fórmulas del catecismo compuesto en la lengua de los indios, pero que el mismo sacerdote ni siquiera comprende, porque las más de las veces no sabe y desconoce por completo la lengua, fuera de unas pocas palabras para mandar que le sirvan o pedir de comer. Y si la sabe, lo cual es raro, no explica los misterios de la fe o los mandamientos, o por ventura ni siquiera él los conoce suficientemente. A veces predicán sandeces y frivolidades, como hablar de la hierba buena en tiempo de guerra. Y si por casualidad tocan el tema, lo dicen de manera tan extraña, tan poco acomodada a la inteligencia de los oyentes que terminan más bien por no enterarse de nada" (CHP, 24, 19).

Denuncia y condena también los métodos de explotación y represión de los españoles: conquistadores, encomenderos e incluso pastores, cuya misión no es otra que la de protegerles y extender el Evangelio; métodos que en muchas ocasiones se centraban en la agresión armada sin título justo,

en el hurto y rapiña de los bienes de los indios, en su utilización como esclavos, tomándoles por bestias de carga o sometiéndoles a trabajos excesivos en minas y pesquerías de perlas, en el cobro de tributos injustos ... (CHP, 23, 169-198, 246, 281, 299, 428, 465, 523, 527-537, etc.). Baste un ejemplo:

"Piensan los bárbaros que el Evangelio es un negocio de compraventa, que los sacramentos son un negocio de compraventa y que a los cristianos no les importan las almas sino el dinero. (...)

"...No son cosas que anden ocultas en oscuras latrebas. Aun los indios más rudos comentan entre sí nuestra avaricia y desenfreno y dada la ocasión, nos lo echan en cara". (CHP, 23, 179).

b.2.2.- Medios de evangelización

Es en este punto sobre todo donde podemos apreciar la genialidad de José de Acosta. Los medios que propone para conseguir su ideal, difícil y para muchos imposible, son realizables, no utópicos, por estar elaborados al contacto con la realidad, una y diversa, permanente y cambiante, ideal y experiencial, absoluta y relativa. En el punto 2 vimos los principios, de derecho natural y universales.

Ahora vamos a ver los hechos, particulares, adecuando en cada caso el principio de la manera conveniente:

"Siendo claro que no es posible acercarse a la mayor parte de los infieles a la antigua manera de los apóstoles y que no se puede conquistar primero a los bárbaros para que, una vez sometidos, reciban después la religión cristiana, (...) resulta que hay que utilizar algún método de evangelización capaz de adecuarse también a la nueva condición de los hombres" (CHP, 23, 339). Y, dada esta condición de los bárbaros, mitad hombres, mitad fieras, hay que tratarlos como lo que son, en parte con dureza, en parte con amabilidad (Cf. CHP, 23, 339).

La experiencia le evita a Acosta caer en el angelismo simplista de las Casas. Su solicitud paternal por los indios a los que dedicó su vida, no le impide conocer sus costumbres salvajes, ni su caridad se confunde con la condescendencia bonachona. Utilizando una pedagogía realista, no duda en aplicar el castigo en la educación cuando sea necesario, si bien siempre con moderación y movido por el amor, no por la venganza (28).

Tres medios propone para llevar a cabo de una manera eficaz la evangelización: Conocimiento de la lengua indígena, suficiencia de conocimientos e integridad de vida.

- Conocimiento del idioma indígena.

El conocimiento del idioma indígena lo considera fundamental. Dedicó nada menos que cuatro capítulos a ello en el libro IV de De procuranda indorum salute (VI, VII, VIII y IX. CHP, 24, 47-83). Tiene por utopía irrealizable la solución que algunos aportaban de predicar en español, enseñándoselo previamente a los indios:

"Como en la República de Platón fabrican estas leyes con palabras vacías - cosa fácil - que al aplicarlas quedan en pura fábula. Porque si unos pocos españoles, estando en patria extraña, no pueden con todo olvidar su propia lengua y aprender la extranjera, siendo de excelente ingenio y viéndose constreñidos por la necesidad de entenderse, ¿en qué cabeza cabe que innumerables gentes tengan que olvidar la lengua de sus padres en su propia patria y usar sólo de un idioma extranjero que oyen raras veces y muy a disgusto...?" (CHP, 24, 63).

Ahora bien, considera igualmente irrealizable que el misionero pueda aprenderse la multitud de lenguas "que en esos lugares que yo he recorrido, creo que pueden contarse más de treinta lenguas muy diferentes entre sí y difíciles de aprender" (CHP, 24, 65). La solución que considera más eficaz y realizable es la de enseñarles la "lengua general", el quechua, lo cual, en parte ya se estaba haciendo por

disposición de la Corona forzada a ello por los misioneros (29).

Reconoce lo difícil y trabajoso del aprendizaje del idioma, pero no lo considera imposible pues de hecho muchos misioneros lo han hecho (30). Propone medios concretos para vencer estas dificultades, así como modos de traducir conceptos abstractos y difíciles de la religión y considera eficaz, sobre todo, el esfuerzo y la buena voluntad. En la Primera Congregación Provincial de Lima propone la redacción y publicación de catecismos indígenas, gramáticas y vocabularios en quechua y aimará, cartillas para niños... Elabora todo un programa de inculturación del indio.

A pesar de inclinarse claramente hacia el aprendizaje del idioma indígena, su sentido del equilibrio le lleva a no rechazar la enseñanza del español a los indios. De hecho, elabora reglas sobre esta enseñanza del español a los hijos de caciques en los colegios creados para ellos por la Compañía de Jesús (31).

Además del aprendizaje de la lengua, insiste mucho en la inculturación en general de los misioneros:

"Conviene que el sacerdote esté impuesto en el idioma indiano, pero no menos en las costumbres y temperamento de los indios" (CHP, 24, 435), en "sus inclinaciones y sentimientos" (CHP, 24, 49).

Y afirma claramente que el misionero "se ha de apoyar más en la prudencia y en el conocimiento de las costumbres indianas que en refinadas letras" (CHP, 24, 87).

Debe también acomodarse a su capacidad, sin cansarse de repetir, poner ejemplos y hacer fáciles aquellas verdades más difíciles de la fe cristiana. (CHP, 24, 81).

- Suficiencia de conocimientos

El segundo de los medios necesarios para una auténtica evangelización es la suficiencia de conocimientos. No basta con saber el idioma y ser diestros pedagogos. El misionero ha de estar formado en teología (CHP, 24, 91) y conocer todo lo que el catecismo del concilio de Trento enseña . (CHP, 24, 85)

- Integridad de vida

Más importante que lo anterior es el buen ejemplo que den los misioneros con su integridad de vida:

"He dicho además que apenas es posible ser útil a los hombres sin el ejemplo de la integridad de vida, porque a

la verdad, Dios no reina cuando se habla, sino cuando se actúa, y más arrastra la vida honesta que las palabras elegantes" (CHP, 24, 101)

La santidad de vida del misionero debe ser tanto mayor cuanto con más dificultades se ha de encontrar en el ejercicio de su misión y más alejados de Dios estén los infieles. "Es necesario - dice - que en todo sea santo y no se le encuentre reprehensible en nada" (CHP, 24, 119).

Es de observar la fuerza con que dice estas palabras José de Acosta que es un hombre moderado y flexible. Y es que, si bien es condescendiente con los indios, pues les justifica su ignorancia, es también muy exigente con los pastores. El ideal en ellos debe realizarse en su más alto grado y nada puede justificar su desidia o tibieza.

Para conseguir este ideal en los misioneros, Acosta destaca los medios de santificación que la Iglesia proporciona a todos los bautizados: la oración, los sacramentos y la práctica de las virtudes. De este modo aprenderá de Cristo mansedumbre, humildad, amor, "de manera que también él esté dispuesto a dar la vida por las ovejas" (CHP, 24, 139).

Si el misionero es un hombre de Dios, arrastrará a la conversión, aunque no hable, con el ejemplo de vida (CHP,

24, 129-135), la práctica de la beneficencia (CHP, 24, 135-143) y también con la corrección y medidas disciplinarias, que deben hacerse movidas por el amor (CHP, 24, 143-157).

- Para conseguir todo esto, Acosta propone una serie de medios prácticos y concretos, de posible realización como la creación de universidades y colegios para españoles e indios (El mismo elaboró junto con Juan de la Plaza las Reglas para el Colegio de Caciques que la compañía de Jesús tenía en Lima); convocatoria de Sínodos, Concilios (32); elaboración de catecismos y gramáticas en lengua indígena; unión de la evangelización con la promoción humana; eficaz administración colonial, que vigile el trabajo, pago de impuestos, costumbres y usos de los indios y españoles...; elección de buenos ministros civiles y religiosos; tolerancia y transigencia.

El último capítulo de su obra De procuranda indorum salute nos habla de las "causas de las que depende sobre todo la salvación de los indios". Son medios para evitar que los proyectos se queden en meras ideas irrealizadas:

- Que los príncipes cristianos, gobernadores y autoridades hagan que se moderen los tributos y trabajos de los indios y "entiendan con los hechos el contenido de los edictos reales del Emperador Carlos " (CHP, 24, 487). (Se

refiere a las leyes favorables a los indios dadas por el Emperador).

- Que no se den leyes duras y extrañas a los indios, sino que se les deje vivir con sus instituciones y costumbres en la medida de lo posible, siempre que no vayan contra la naturaleza , pues las leyes nuevas son muy perniciosas al no estar preparados para ello y la consecuencia es la perturbación general de la situación. (CHP, 24, 487).

- Que la Iglesia ponga prelados con gran celo y que no busquen su propio provecho. Para lo cual se les debe probar antes (CHP, 24, 489).

En definitiva, prudencia política que requiere un continuo sopesar la realidad.

c) Moderación y equilibrio. Sentido de la prudencia.

En la dedicatoria del libro De procuranda indorum salute al P. Everardo Mercuriano, General de la Compañía, le dice que con él se ha propuesto estudiar la situación real de las Indias, "al margen de todo partidismo" (CHP, 23, 49). Una de las cosas que más llaman la atención en José de Acosta es su objetividad y su respeto por la verdad. Hombre

desapasionado, no se deja llevar por prejuicios que le inclinen a extremos, como sí ocurre con Bartolomé de las Casas. Sus afirmaciones son siempre matizadas, acomodadas a los casos, flexibles. A veces parece decir cosas contrarias, que no lo son porque generalmente no utiliza proposiciones universales sino particulares. No es un hombre de lógica rígida y formal, ansioso de concluir de acuerdo con sus principios. Siempre es en él la realidad la que rige sus razonamientos y determina las conclusiones. Todo el libro es un ejemplo de moderación, equilibrio y prudencia. Sería demasiado para nuestro propósito y además, lo considero innecesario acumular ejemplos sobre ello. Basten sólo algunas muestras e indicaciones:

- Moderación y equilibrio en la valoración de los indios: Sorprende observar que junto a las frecuentes expresiones acerca de la bondad y capacidad de los indios, encontremos capítulos enteros que hablan de su rudeza y salvajismo. En el Proemio deja bien claro por qué, mostrando que no se contradice: hay muchas clases de indios. (CHP, 23, 55-71)

- Moderación y equilibrio en la valoración de los españoles: Sorprende observar que junto a las frecuentes condenas de los españoles llegando a decir que los indios peores son los que más contacto han tenido con ellos, encontramos también expresiones de justificación de su conducta y de reconocimiento de su difícil tarea (33).

Como ejemplo de que era hombre sin prejuicios de raza o cultura, que valoraba objetivamente la realidad vale una expresión en Historia natural y moral de las Indias al advertir que las plantas llevadas de las nuevas tierras a España "son pocas y danse mal", en tanto que las "que han pasado a España son muchas y danse bien". Insinúa con ironía: "No sé si digamos que lo haze la bondad de las plantas para dar la gloria a lo de acá, o si digamos que lo haze la tierra para que la gloria sea de allá" (IV, 31) (34).

- Moderación y equilibrio en los medios de evangelización: La solución al tópico problema de la justificación o condena de las guerras de conquista y del conflicto libertad-evangelización es una buena muestra de ello (De procuranda..., libro II). Con visión realista examina también los pros y los contras de la evangelización pacífica (35).

- Moderación y equilibrio en la consideración de derechos y deberes de indios y españoles. (De procuranda..., libro III). Hay que insistir en que para Acosta el terreno de los principios no permite equilibrios, tanteos ni medias tintas: los indios son hombres, tienen dominio, libertad...; el equilibrio se tiene en cuenta al aplicar estos principios a las circunstancias concretas. En este sentido, llama la

atención su maestría en compaginar extremos: la dulzura con la fuerza, el premio con el castigo, la exigencia y la condescendencia... No niega, por ejemplo, que se deba hacer trabajar a los indios, e incluso cargar, a pesar de que las leyes oficiales lo habían prohibido (36) y a pesar de que parece contrario al derecho natural y a la caridad cristiana, pues "sin embargo, la práctica general y las costumbres, incluso de las personas que parece que sobresalen por sus criterios y sentimientos religiosos, han impuesto la solución contraria" (CHP, 23, 523). Es preciso armonizar la idea de la libertad de los indios con la experiencia de que si se condesciende con ellos, dada su ociosidad, no dan ni golpe y jamás se mueven a trabajar (CHP, 23, 513). Hay que destacar también el equilibrio con que resuelve la polémica abandono-permanencia de España en las Indias (37).

Esta moderación y equilibrio son fruto de la virtud de la prudencia que rebosa en José de Acosta, al igual que en Vitoria: Debe actuarse con prudencia en las conquistas armadas y en la evangelización pacífica, en la predicación, en el cobro de tributos, en la administración y trabajos de los indios, en la admisión de criollos para el sacerdocio, en la administración de los sacramentos... Y, así, dice, a propósito de este último punto, con el que cierra el libro:

"Hasta aquí de la administración de los sacramentos a

los indios; un poco de todo, como convenía a nuestro propósito, pero ciertamente, lo que hemos creído más oportuno después de estudiadas las características de los pueblos" (CHP, 24, 485).

La prudencia explica la comprensión y la tolerancia, sin las cuales virtudes es imposible la vida en comunidad que es, por esencia, comunidad plural (38).

d) Utopía y realidad.

d.1.- Elevado ideal propuesto por la fe.

Hemos recalcado en el punto 2 la importancia de la experiencia y el realismo en Acosta. Convenía hacerlo entonces, pero ahora hemos de recalcar también el otro aspecto, el idealista y utópico, para concluir, como en Vitoria, en la armonía de ambos.

La vida de Acosta y sus escritos sólo se explican desde la motivación de un gran ideal. La Historia natural y moral de las Indias y De procuranda indorum salute rebosan de un sentido providencialista de la historia: Dios ha escogido a los españoles para llevar a los indios el Evangelio de sal-

vación, que les tenía destinado desde toda la eternidad (39). Acosta parte del convencimiento de que los indios, por muy salvajes que sean, pueden salvarse (CHP, 23, 75). Es ello lo que le mueve a obrar y a escribir, proponiendo soluciones y remedios. Este convencimiento y este ideal ¿surge de la experiencia, de la razón, o de la fe?

A mi modo de ver, de las tres fuentes de conocimiento, pero la guía que dirige y da sentido a las demás es la fe. Cabría hablar aquí de lo que, a propósito de Vitoria dijimos sobre el método teológico. A ello remitimos. Situado en la mente de Dios, pone muy alto su ideal, nada menos que en la perfección absoluta. Por eso considera que el misionero debe ser "en todo santo, sin que se encuentre en él nada reprehensible" (CHP, 24, 119).

Sin la fe, ni Acosta hubiera hecho todo lo que hizo, ni escrito lo que escribió, ni siquiera observado lo que observó, por la sencilla razón de que toda percepción va dirigida por una idea previa y un acto de voluntad o una afección. Sin los principios teológicos, que, por otra parte, son los de la escuela de Salamanca, Acosta no habría sido el prudente teólogo, pastoralista y hombre de gobierno que fue.

Considero, por todo ello a Acosta como un hombre y utópico, en el sentido que hemos aceptado como positivo en

el presente trabajo. Un hombre apasionado por un ideal, cuya pasión le lleva a obrar. Esta pasión brota del corazón, no de la razón fría. "El amor es el gran doctor" (CHP, 24, 157), nos dice. El amor enseña principios y modos de llevarlos a la práctica, nos enseña a ser prudentes y a armonizar opuestos, a comprender, aceptar, tolerar, exigir y exigirnos, nos sitúa en la realidad, ante la verdad, "sin partidismos", nos mueve a obrar. Por eso yo añadiría, creo que con la aprobación de Acosta, que "el amor es también el gran autor": "Cuando con sinceridad fraternal desea la salvación de los suyos, enseña de la manera más plena y cierta cuándo hay que perdonar y cuándo castigar, cómo y en qué medida. Al amor exclusivamente hay que confiar sin duda todo ese cuidado, para tratar de ganar al hermano con el mínimo dispendio propio" (CHP, 24, 157). Aceptaría, sin duda, la definición de nación dada por S. Agustín: "Un pueblo es un grupo de seres racionales unidos entre ellos porque aman las mismas cosas" (De Civitate Dei, XIX, 24). El amor es unión, armonía, equilibrio, concordia.

Porque Acosta ama a los indios y los ama porque ve en ellos hijos de Dios y hermanos suyos, no regatea esfuerzos para "procurar su salvación". El convencimiento que tiene de que es posible, junto con una especial virtud y don de la prudencia, la hacen realizable.

d.2.- Dificultades y fracasos en su realización.

Sin embargo la historia es una continua sucesión de dificultades y fracasos. Acosta lo sabe por propia y ajena experiencia pues como provincial de los jesuitas tiene que estar al tanto de todo lo que ocurre en la misión del Perú y como hombre consultado por virreyes y juristas sabe de rencillas, oposiciones, luchas y enfrentamientos a las soluciones ideadas con ánimo de justicia. Como él dice: "nada hay seguro que no esté acechado por el demonio" (CHP, 24, 329).

¿Por qué fracasan en la práctica los nobles ideales y los medios en sí mismos justos y buenos?. Por ejemplo, la evangelización pacífica preconizada por tantos misioneros y por el mismo Acosta, ¿por qué ha sido un fracaso en tantos pueblos indios?, ¿Por qué la misma realidad obliga a adoptar la solución de la violencia, el castigo, la coacción?

Acosta analiza estas dificultades y las causas del fracaso obtenido hasta el momento : la diferente lengua, la idiotez de los indios, sus depravadas costumbres, su temperamento, los malos ejemplos y la ignorancia y malos métodos de los españoles en la exposición de la fe cristiana etc. (40). De todos estos obstáculos, el principal es el mal ejemplo de los españoles (CHP, 23, 169-185) y los malos métodos que utilizan:

"Quede pues bien sentado, sin la menor duda, que el hecho de que los indios no se hayan revestido de Cristo en su mayor parte, hay que atribuirlo a la negligencia y maldad de los españoles" (CHP, 24, 37)

¿Significa esta experiencia histórica que la idea victoriana concretada en Acosta es imposible, si no en sí misma, al menos dada la condición de los hombres que deben ponerla en práctica?. Consideramos que no. Como ya hemos dicho en otras ocasiones, realización de un ideal no significa realización perfecta. Acosta, aunque nos pueda parecer pesimista en muchas ocasiones al detenerse ampliamente en la exposición de obstáculos, denuncias y fracasos, concluye siempre proponiendo soluciones, haciendo una llamada a la esperanza, y exponiendo, de hecho, éxitos y realizaciones logradas. La única dificultad insalvable es la mala voluntad de los hombres, porque en ella ni siquiera Dios puede actuar. Pero como la voluntad no está determinada en principio hacia el bien ni hacia el mal, por lo mismo que puede ser un obstáculo, puede ser un gran medio de realización. Ejemplos de ello nos ha mostrado la historia en hombres como S. Pablo, o el mismo Bartolomé de las Casas.

Lo importante, pues, es poner los medios. Si se hace así, el éxito es seguro:

Si se ponen los medios - dice - y, en concreto, la perseverancia en enseñarles, "lograremos que de pequeños comienzos se obtengan grandes resultados; y no sucederá lo que vemos y lamentamos con frecuencia: que esperanzas de gran alegría y comienzos felices se derrumben por nuestra estupidez e ineptitud" (CHP, 24, 299)

"...no hay que esperar resultados - en la conversión de estos infieles - hasta que con firmeza se ponga todo cuidado, empeño y decisión en corregirlos, instruirlos y promocionarlos hacia el progreso. Porque nada se desarrolla debidamente de repente" (CHP, 23, 337)

d.3.- El ideal realizado.

José de Acosta es un hombre optimista. Este optimismo no se basa en la afección y apego a su idea, sino en la afección a la realidad y a la verdad.

En primer lugar, considera el ideal realizado ya desde el momento en que se ha empezado a poner en práctica. En el propio esfuerzo está ya el éxito:

"Sobre todo esto, pienso dirá alguno, es fácil dar lecciones, pero llevarlo a la práctica es muy complicado. Así es, en efecto, pero el trabajo todo lo vence y la buena

disposición hace agradable el trabajo. En este asunto no se me ofrece a mí dificultad más terrible que la mala voluntad de los hombres" (CHP, 24, 77).

Por otra parte, "...no hay que empeñarse en medir el fruto de la semilla evangélica sólo por los resultados del presente" (CHP, 23, 221). El hecho de que todavía no se vea el fruto, no significa nada, es algo natural:

"Acabamos de entrar en la tierra y quizá por eso todavía no cogemos de los árboles plantados frutos maduros y comestibles. Quizá la fe de los indios no ha dado todavía frutos capaces de saciar el hambre de los predicadores. (...) ¿Quién puede dudar que en las generaciones venideras brotarán frutos que merezcan ser presentados ante Dios, una vez desaparecido todo sabor añejo? Los hijos serán más felices que los padres, como bien enseña la experiencia, estarán más capacitados para recibir la fe (...) y no veo, por el contrario, razón para que nadie nos vaticine siniestros presagios" (CHP, 23, 223).

"Esté persuadido el catequista de que los frutos serán copiosísimos y admirables" (CHP, 24, 169).

"Y aunque la semilla quede oculta y soterrada y no veamos el éxito de nuestro trabajo, hay que perseverar, porque la semilla, sin saber siquiera nosotros cómo, germina y va

creciendo. No hay que ir demasiado deprisa ni esperar al momento frutos plenamente maduros; aceptamos primero gustosamente la hierbecilla de una cierta apariencia externa y alusiva de cristiandad, luego hemos de ver el tallo de una fe más robusta, finalmente, cosecharemos frutos maduros de gracia y amor" (CHP, 24, 171)

Y además, aunque todavía no se vea el fruto, existe otro motivo de optimismo, el fundamental para un hombre que vive de fe: el éxito y el fracaso no se miden con criterios humanos sino sobrenaturales. Lo que se hace por amor siempre tiene fruto. El esfuerzo siempre es recompensado si se hace por Dios y no por propio interés. "Una obra de amor no puede perderse" (CHP, 24, 169):

"Por tanto, se ha de persuadir el siervo de Dios ante todo que su tarea nunca puede ser inútil, puesto que agrada a Dios; que el fruto entre los elegidos está asegurado y por ellos debe sobrellevar gustosamente todos los sufrimientos, como Pablo; que si en los demás no alcanza lo que desea, no se ha de extrañar: lo mismo ocurrió frecuentemente a los Apóstoles (...)" (CHP, 24, 169).

"En la retribución del salario el administrador de la viña no tendrá en cuenta el fruto como el trabajo, y bien puede ser que agrade más al amo un trabajo estéril, pero

hecho con fidelidad, que otro fácil y fecundo" (CHP, 23, 111)

Pero es que no sólo existe la esperanza, es que, de hecho, ya el ideal está siendo realizado:

Con el fin de poderles confesar, "...ya otros, y recientemente también nuestros Padres, han escrito unos confesonarios en las dos lenguas comunes de estas regiones, quechua y aimará, que pueden ser de gran ayuda a los rudos y principiantes" (CHP, 24, 435).

"Hay escuela de lengua ordinario, hase hecho vocabulario y arte y confesonario y catecismo en la lengua y otras cosas para enseñar al pueblo, que ha sido de mucho efecto" (41)

No sólo los misioneros, también la Corona ha hecho grandes esfuerzos realizadores:

"Si las ordenanzas que han emanado del Rey Católico y de su Consejo, por el gran celo que tienen de la religión cristiana y cuidado de la salvación de los indios, y que tan sabiamente miran por los intereses y el bienestar de éstos, se llevaran a ejecución con tanta diligencia y fidelidad cuanta fue la necesidad con que se emitieron, en breve

sería, no sólo fácil y gustosa, sino incluso muy fructuosa la tarea de salvar indios" (CHP, 23, 207)

Y ya se han cosechado frutos abundantes:

"Si se despeja la bruma de opiniones que nacen de la desidia o de la ambición y se enjuicia con ojos serenos la situación de las Indias, no hay duda de que el provecho de las almas sobrepasa con mucho los esfuerzos y molestias. Así lo experimentan y lo proclaman no sólo hombres de más religiosidad, sino cualquier seglar de reconocida prudencia; es gente que ha podido tener una experiencia más duradera de estos hechos. No cabe duda que, poco a poco, pero a diario va surgiendo una mies cada vez mayor y más abundante (...) Pero nosotros enseguida dejamos de trabajar y al instante queremos frutos rápidos y seguros" (CHP, 24, 169, 171).

"Terrible esclavitud fue la de los peruanos bajo la tiranía de los ingas: no se les permitía ni tomar esposa, ni beber chicha ni mascar cosa ni comer carne sin el consentimiento del Inga. Pero ahora los que han sido llamados a la libertad del Evangelio están agradecidos y tras sacudir el durísimo yugo llevan animosos la carga ligera del Evangelio" (CHP, 24, 463)

Según Acosta, algunos padres que llevan más de ocho años trabajando aseguran haber encontrado más frutos de los

que pensaban. Afirman que es una mies fácil, a pesar de que al venir de España traían prejuicios contrarios, pero "tras una larga experiencia", se han asegurado de lo contrario, "pues han visto que estos indios son inteligentes, dóciles, humildes, amantes de los buenos sacerdotes, obedientes, menosprecian el fasto y las riquezas (cosa que a algunos les cuesta creer, y una vez que han aceptado con sinceridad y de corazón la religión y la virtud, se mantienen constantes en su propósito (...)).

"Muchos tendrán cuanto vengo diciendo por exageraciones que sobrepasan todos los límites o incluso se sonreirán como si se tratase de patrañas. Pero yo hablo de hechos ciertos y comprobados" (CHP, 23, 235-239).

"Se sabe ciertamente que los brasileños no ceden a ningún otro pueblo de bárbaros en la fiereza de su temperamento y monstruosidad de costumbres y, sin embargo, nos hemos enterado por las cartas de nuestros padres que, gracias sobre todo a la Compañía de Jesús de tal manera se han amansado y amoldado a las leyes divinas y humanas, que han aprendido a ser al mismo tiempo hombres y buenos cristianos" (CHP, 23, 241)

Muchos más ejemplos podemos encontrar (42), basten con éstos para comprobar primero que ni Acosta considera utópico, en el sentido de irrealizable, su ideal, ni de

hecho lo ha sido a pesar de las múltiples dificultades y fracasos. Sólo el intento ya es un éxito, cuanto más el resultado, aunque sea pequeño. Un solo indio es importante. ("No menospreciéis los resultados pequeños", dice (CHP, 23, 113)). Lo único importante es trabajar con paciencia: "Ninguna empresa grande, ninguna gesta gloriosa se ha llevado a cabo jamás sin la paciencia". (CHP, 23, 221)

Termina su obra De procuranda indorum salute con un gran optimismo. Reconoce que la empresa es imposible para el hombre pero no para Dios y reconoce también los éxitos logrados:

"Humanamente esto es totalmente imposible, pero para Dios todo es posible (...). No hay duda que estamos ante una mies de indios muy abundante y a punto, que no espera sino la hoz evangélica. Hasta ahora la han creído algunos quizá menos apta para el granero del Señor, pero los hechos mismos, la fe, la constancia, el fervor de espíritu, el magnífico entusiasmo la proclaman muy apta para el reino de los cielos". (CHP, 24, 491)

NOTAS A PROYECCION EN EL CAMPO INTELECTUAL

(1).- "Alumnos de la Universidad de Salamanca en América", en Ética en la conquista de América. CHP, 25, pp. 499-550.

(2).- GETINO, L. A: El maestro Francisco de Vitoria. p. 215

(3).- La identidad de temas y soluciones, así como las frecuentes referencias al Maestro se pueden apreciar en los textos seleccionados que aparecen publicados en los apéndices de CHP, 6 y CHP, 9 fundamentalmente, algunos de los cuales señalamos en la bibliografía.

(4).- RODRIGUEZ CRUZ, Agueda Ma: Colección Documental. Selección de algunos de los documentos más importantes de la historia de la Universidad de Salamanca y de su proyección en Hispanoamérica. Universidad de Salamanca, 1978, pp. 29 ss. El primer rector de la universidad de Méjico fue D. Antonio Rodríguez Quesada y destacan entre sus primeros catedráticos: F. Alonso de Veracruz, Bartolomé Frías albornoz, Francisco Cervantes de Salazar, Bartolomé Ledesma, etc., todos ellos de la escuela de Salamanca.

(5).- Enchiridion tomado de PERENA, L: "Programa colectivo de investigación. Enchiridion académico salmanticense (1560-1585)". En JUAN DE LA PEÑA, De bello contra insulanos. (C.H.P., 10, pp. 153-174). A continuación aparecen publicados varios de estos escritos en su mayoría inéditos.

(6).- BACIERO, Carlos: "Los teólogos jesuitas y la segunda generación". En JUAN DE LA PEÑA, De bello contra insulanos. (C.H.P., 10, 334). Del mismo modo que al anterior, siguen a este estudio varios textos publicados.

(7).- PERENA, L: "Programa colectivo de investigación. Enchiridion académico salmanticense". (CHP, 10, p. 149).

(8).- Estas obras de Juan de la Peña se encuentran en CHP, 9, 135 ss.

(9).- Las notas siguientes hasta nueva especificación corresponden al Tractatus De bello contra insulanos. Omitimos el título para evitar repeticiones.

(10).- Las notas siguientes hasta nueva especificación corresponden a este título, que omitimos para evitar repeticiones.

(11).- PERENA, L: Estudio Preliminar a De bello contra insulanos. (CHP, 9, 85, 86)

(12).- Este manuscrito está escrito entre 1550 y 1552. Es un informe elaborado por Peña siendo profesor de S. Gregorio de Valladolid en el momento de la polémica entre Las Casas y Sepúlveda. Es una crítica a éste. (PERENA, L: Estudio Preliminar a De bello contra insulanos. CHP, 9, 64.)

(13).- RODRIGUEZ CRUZ, Agueda Ma, O.P.: Salmantica Docet. La proyección de la universidad de Salamanca en Hispanoamérica. 1 (Salamanca, 1977) p. 202 ss.

(14).- Relectio de dominio infidelium et iusto bello contra indos (mexicanos) ed. BURRUS, Ernest J. S.I.: The Writings of Alonso de Veracruz: II. Latin text and English translation. (Rome 1968, I, pp. 92-522). Citaremos siempre por esta edición salvo la duda XI que lo haremos por el Manuscrito traducido al español por Carlos BACIERO.

(15).- Cf. CEREZO, Prometeo: "Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano". En La ética en la conquista de América., Varios autores. (CHP, 25, 595).

(16).- De dominio infidelium, Duda XI. "¿Se da alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes mejicanos de este Nuevo Mundo". Traducción de C. Baciero: L. p. 10.

(17).- Cf. capítulo "Evangelización y libertad de conciencia". En PERENA, L: Carta Magna de los indios, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987. Col. Cátedra V Centenario. pp. 93, 94.

(18).- PERENA, L: Carta Magna de los indios, 132.

(19).- Historia natural y moral de las Indias, (BAE, 73, 34). Este sentido providencialista se repite más adelante, al hablar de la entrada de los españoles (BAE, 73, 244). También en PERENA, L: Estudio Preliminar a De procuranda indorum salute, 23, 6.

(20).- Es seguidor de Vitoria en el tratamiento de los mismos temas, en la identidad de principios, soluciones y estilo moderado, flexible y enfocado a la realización práctica y educativa. Aparte de esto, son muy frecuentes las alusiones al Maestro y a sus discípulos de la Escuela de Salamanca. Se siente continuador de ella y de la tradición escolástica: "...Por lo cual, las lumbreras más ilustres, tanto de su Orden como de nuestro tiempo, que han tratado de propósito la causa de los indios, condenaron esta forma de hacerles la guerra. Lo hicieron muy duramente en sus disputas jurídicas y en sus libros escritos de intento. Véase al cardenal Cayetano, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, el franciscano Antonio de Córdoba y el muy docto Diego de Covarrubias.

"Su tesis hace ya tiempo que se impuso entre todos y ha merecido la aprobación de las ilustres universidades de Alcalá y Salamanca..." (De procuranda indorum salute, II, V, 1. CHP, 23, 281, 183).

"Y así dicen Vitoria y otros autores que los españoles tienen derecho natural para peregrinar y contratar en todas las naciones extrañas del mundo y quien les veda este trato y entrada les hace injuria" (Parecer sobre la guerra de China, BAE, 73, 332).

Acerca de este derecho del "ius societatis et communicationis", dice también en otro escrito: "In hoc etiam volumine et sequenti vide Domingo de Soto, Pedro de Sotomayor, Juan de Guevara, Mancio de Corpus Christi, Luis de León, Bartolomé de Medina, Francisco de Toledo y Juan de Salas" (Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, BAE, 73, 336-339).

Acerca de la ilicitud de comer carne humana de difuntos por considerarlo una injuria contra la naturaleza humana, dice: "Así opina Vitoria en su relección Sobre la templanza, aunque el Cardenal Cayetano y Alonso de Madrigal piensan de otra manera. Yo, por mi parte, suscribo el dictamen de tan ilustre teólogo que opina así, aunque otros piensen de otra forma" (De procuranda indorum salute, V, XII, 3. CHP, 24, 279).

Baste con estas citas para apreciar la consideración que tiene de Vitoria y su escuela y aunque la mayoría de las veces no cite las fuentes explícitamente, sí lo hace de una manera implícita, al hablar de "los ilustres teólogos", "los muy ilustres maestros", "los sabios" que defendieron idénticas tesis a las que él defiende (CHP, 23, 275, 293). En otras muchas ocasiones mantiene las mismas tesis pero sin señalar las fuentes. Para apreciarlo, basta con mirar las notas de la edición crítica de De procuranda indorum salute en el CHP, 23 y 24. Por ejemplo: CHP, 23, 261, 270, 275, 285, 295, 354, etc.

(21).- En adelante omitiremos el nombre de la obra de Acosta de la edición crítica del CHP 23, 24. Se trata siempre de De procuranda indorum salute.

(22).- Sería excesivo el exponer aquí todos los textos en los que Acosta habla a favor de la capacidad y bondad de los indios. Hacemos simplemente referencia a algunos: CHP, 24, 19 ss., 21, 22, 24, 29...; CHP, 23, 219, 229, 230, 243, 236...; Carta Anua del P. José de Acosta al P. Everardo Mercuriano, Lima, 15 de febrero de 1577 (BAE, 73, 264b), etc.

(23).- Monumenta Peruana, (en adelante M.P.) III, pp. 271-274. Sobre todo en la segunda mitad del s. XVI se dieron disposiciones sobre la distribución de los sacramentos. Acerca del Bautismo ya hemos visto los múltiples informes, dudas y polémicas sobre si se debían hacer en masa y casi a la fuerza, o con la debida preparación. Hemos visto también la respuesta de Vitoria y los teólogos de la Escuela (Parecer de los teólogos de Salamanca, 1-7-1541 (CHP, 5, 157-167). La apertura con que en un principio se permitía a los indios la recepción de los sacramentos, sobre todo en Méjico, cedió más tarde a una mayor restricción en lo que se refiere especialmente a los sacramentos de la Eucaristía y del Orden, en concreto en el Perú. Las tendencias en este punto pudieron extremarse cerrando excesivamente la puerta a los indios por prejuicio racista. Las soluciones de los Concilios y del mismo Acosta son un modelo de equilibrio en este sentido. Por lo general, no se cierran en principio a que los indios reciban la Comunión pero, a la vista de lo hechos, requieren la debida preparación y prudencia. Sobre el sacramento del Orden, las disposiciones conciliares cerraban la puerta a los indios pero no por serlo sino por tratarse de "gente nueva en la fe" y hasta que estuvieren "más instruidos y arraigados" (I Con. de Lima, Const. 13. En CHP, 24, 454, nota 171). En De procuranda Acosta se muestra de acuerdo con estas normas. No hay racismo sino obediencia al Magisterio de la Iglesia en las afirmaciones de S. Pablo al negar el sacerdocio a los neófitos (I Tim. 3,6) por prudencia y respeto al sacramento.

(24).- Con relación al tema de la libertad y esclavitud pueden verse, además, estos textos entre otros muchos: CHP, 23, 247- 253, 267,

283, 285, 349, 437, 483 ss, 513, 531, etc. Sobre el tema del respeto a sus bienes y personas y del maltrato llevado a cabo por los españoles, los siguientes: CHP, 23, 173, 191, 199, 253-257, 447, 453-455, 505, 515-525, 529, 531, etc.

(25).- En la Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra de China (BAE, 73, 334-345) reprueba la teoría teocrática de el Hostiense e Inocencio IV apoyándose en Vitoria, Soto, y Covarrubias.

(26).- M.P., III, 459, 460. Sobre este tema ver también : CHP, 23, 587-591; CHP, 24, 71, ss., 353 etc.

(27).- Diario de Acosta (BAE, 73, 373).

(28).- Sobre esto pueden verse también los siguientes textos: CHP, 23, 143, 145, 149, 203, 355, 523; CHP, 24, 143-155. En este último lugar, correspondiente a los capítulos XIX y XX del libro IV habla exhaustivamente de la corrección y medidas disciplinarias. "La cuestión - dice - está en saber cómo y en qué medida ha de hacer uso del castigo el siervo de Dios" (CHP, 24, 145)

(29).- En la RC del 2-XII-1578, la Corona suspendió la predicación en castellano e impuso una lengua general de los indios (Recopilación de las leyes de los Reynos de Indias, lib. 1, tit. 6, ley 30). Esta ley fue completada por leyes posteriores. Previamente, el 16 de enero de 1576, en Lima, la Primera Congregación Provincial, presidida por José de Acosta y convocada por él nada más ser nombrado provincial de la Compañía en el Perú, establece: "Duas illas in hoc latissimo Regno generales linguas, quichuam et aymaram cum fructificaturo in Domino necessariae omninosint, nostris studiose esse discendas" (Monumenta Peruana II, 68, n. 20).

(30).- En la Carta Anua de 1579 recuerda a los misioneros Andrés López, Diego Martínez, Juan de Montoya y Alonso Barzana, teólogos españoles llegados al Perú que en poco tiempo aprendieron una o dos lenguas generales, la quechua y aimará para predicar y confesar a los indios (BAE, 73, 290-302). El P. Alonso Barzana fue quien tradujo al quechua y aimará los catecismos y confesonarios del III Concilio limense.

(31).- Reglas para el colegio de Caciques. R. 11, Monumenta Peruana, II, 458.

(32).- El papel de José de Acosta fue especialmente relevante en el Tercer Concilio de Lima (15 de agosto de 1581). Fue convocado por Sto. Toribio de Mogrovejo a poco de llegar a Lima. El influjo de la Compañía de Jesús en este Concilio fue grande pues fijó los cauces de la vida eclesiástica en gran parte de Sudamérica. Acosta fue quien redactó las Actas y razonó los cánones que después votaron los Padres. Fue también decisivo su papel en la composición de catecismos, confesonarios y sermonarios que se hicieron por orden del Concilio que es fundamentalmente lo que le da importancia. El fruto del Concilio, que se debió a una gran cantidad de esfuerzos e iniciativas, fue reforzado por

el impulso del libro De procuranda indorum, cuya temática es muy parecida. Por lo cual dice Antonio GARCIA Y GARCIA ("Salamanca y los concilios de Lima" en Evangelización en América, Col. Salamanca en el Descubrimiento de América, Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, Salamanca, 1988, pp. 245-348) que la originalidad de Vitoria es relativa, teniendo en cuenta, además, que estos temas se habían tratado ya en anteriores concilios. Lo importante de Acosta, no obstante, está en el impacto de su pluma y de sus gestiones.

(33).- Historia natural y moral de las Indias, BAE, 73, 244. CHP, 23, 247-253.

(34).- Recogemos esta cita en GERBI, A. (Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo (libro citado)) que termina el Prólogo diciendo, a propósito de esta frase de Acosta: "Gloria de un hemisferio o del otro, gloria de la semilla o del surco, pobre ufanía de un primado cualquiera, vanidad eterna de las naciones y de los mundos".

(35).- Acosta alude a la puesta en práctica del método de evangelización pacífica preconizado por Las Casas. Se intentó varias veces: en Vera Paz (Guatemala), de 1537-1550: El resultado (aparente) fue la matanza de 30 frailes a manos de los aborígenes; en la Florida, en 1549: tres misioneros dominicos perdieron la vida; por segunda vez, en 1566: el misionero jesuita que lo intentó también fue asesinado, y por tercera vez en 1570: ocho misioneros murieron a mano de los nativos. Por ello dice Acosta que "este método de evangelización con la mayor parte de los pueblos de este mundo occidental, por nada más debe ser condenado que por su extrema estupidez, y no sin razón. La experiencia misma, gran testigo de excepción lo ha demostrado sobradamente (...). Así que aquél método de los apóstoles, donde mejor puede lograrse cómodamente, será el primero y el mejor. Pero donde no es posible (...) no es prudente..." (CHP, 23, 307).

(36).- Recopilación de las leyes de los reynos de Indias, lib. VI, tit. 10, 12. (Solución de Acosta: CHP, 23, 507-537)

(37).- Véase sobre esto CHP, 23, 332, 333 y compárese con la solución de la Escuela de Salamanca (CHP, 25, notas 172-176 y VITORIA: De indis, CHP, 5, 99).

(38).- Véase CHP, 23, 59, 65-69, 151-155, 319, 339, 377, 463, 489; CHP, 24, 487.

(39).- Historia natural y moral de las Indias, c. 28. (BAE, 73, 244); De procuranda indorum..., (CHP., 23, 75)

(40).- De procuranda indorum salute, lib. I, caps. 3, 4, 11, 12 y 13; lib. II, caps 10 y 18; lib. IV, caps. 4, 7 y 14; lib. VI, cap. 15. (En CHP, 23, 96-114, 168-184, 190-198, 324-330, 370-378; CHP, 24, 23-39, 53-61, 107-111, 439-445).

(41).- Carta del P. Diego Martínez al P. Gil González Dávila. Juli, 24 de diciembre de 1581. Monumenta Peruana, III p. 97, n. 5.

(42).- Véase De procuranda indorum salute, lib. I, caps. 1, 3, 5, 15, 16, 17 y 18; lib. IV, caps. 5, 21 y 22.

Capítulo 2º:PROYECCION EN EL CAMPO JURIDICO. POSICION
DE LA CORONA

Los discípulos de la Escuela de Salamanca tuvieron una influencia decisiva en la legislación de la segunda mitad del s. XVI. Entre las fechas clave de 1542 y 1573 se han contabilizado nada menos que 22 consejeros de Indias alumnos de Salamanca, todos ellos juristas. Varios de ellos llegaron a ser presidentes como Juan de Ovando, Gregorio López, Francisco Tello de Sandoval y Juan Sarmiento(1). Veremos cuán decisivo es su papel en la elaboración de las Leyes del 42, polémica Las Casas-Sepúlveda, etc. Otros muchos, la gran mayoría, teólogos-juristas o simplemente teólogos, sin estar implicados directamente en la legislación, ejercieron una presión académica sobre la Corona. Son abundantísimas las cartas al Rey y gobernadores informando y denunciando de la realidad e instando a poner remedio. La buena intención de la Corona la demuestra el hecho de que Carlos V puso al frente del Consejo a teólogos afines a Vitoria y, dentro de las Audiencias, los auditores eran reclutados entre los letrados formados en las universidades españolas. Esto explica las dudas de conciencia que se le van a plantear al Emperador.

Vamos a ver a grandes rasgos de qué manera el ideal vitoriano se va plasmando progresivamente en las leyes y en qué medida estas leyes se realizan o fracasan.

2.1.- Relación de leyes de la segunda mitad del s. XVI en defensa de los derechos del indio.

De la Provisión al marqués Francisco Pizarro⁷ que manda Carlos V en 1533 para continuar las conquistas de las provincias del Perú permitiéndole reducir a los indios a esclavitud por sus pecados de idolatría y desobediencia al Emperador, a la R.C. del 4 de mayo de 1543 por la que se ordena la impresión oficial de las Nuevas Leyes de 1542 va un abismo. El espíritu de la legislación en la segunda mitad del s. XVI está orientado por las

- Nuevas Leves y Ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios de 1542 (En CHP, 10, 102, ss.). Son modélicas para entender el resto y para entender el tema de la presente tesis: el intento, frustrado, de realizar estas leyes defensoras del indio es un ejemplo histórico de lo que es una ley en la vida humana: la lucha por realizar un ideal contra los obstáculos que la misma realidad presenta, y la lenta pero efectiva realización del mismo.

Era el ideal vitoriano, plasmado en la Escuela de Salamanca, el que animaba las Nuevas Leyes. Por él, los consejeros de la Corona habían cambiado de mentalidad. Eran todos discípulos de Salamanca.

El que estas leyes suponen una defensa a ultranza de los derechos del indio en detrimento incluso de los españoles, lo ponen de relieve los siguientes ejemplos:

Ley XXI: Ordena que bajo ningún concepto (guerra, rescate, rebelión, etc.) se puedan hacer esclavos.

Ley XXIV: Que no se carguen los indios.

Ley XXV: Que no se les envíe a pesquerías de perlas (aunque de todo ello se resienta la economía real).

Leyes XXVI, XXVII, XXIX, XXX, XXXI: Vienen a decir en definitiva que se supriman las encomiendas y que en adelante nadie pueda encomendar indios.

Veamos a continuación cual será la evolución de la legislación a partir de estas Nuevas Leyes:

- Instrucción de Carlos V a F. Juan de Zumárraga 1-5-1543. Recogemos un fragmento de esta Instrucción por creer que refleja muy bien la buena intención de la Corona y lo utópico de sus pretensiones:

"...y después de persuadidos y reducidos a nuestra amistad y obediencia, tratéis con ellos en nuestro nombre,

ofreciéndoles y declarándoles y jurándoles el bueno y suave tratamiento que les entendemos hacer, guardándoles todos sus privilegios, preeminencias, señoríos, libertades, leyes y costumbres con todas las otras condiciones y calidades que ellos devida y razonablemente os pidieren..." (2).

- R.C. del 28-IX-1543. Se habla de tratar a los indios con suavidad, otorgarles libertades y perdonarles.

- R.C. sobre descubrimientos. Valladolid, 22-V-1549. "Y otrosí que por ninguna vía ni manera se yziese guerra a los dichos indios ni para ello se diese causa syno fuese en defensa suya con aquella moderación que el caso lo requiriese" (CHP, 128-131).

- R.C. de 31-XII-1549 se prohíben las "entradas y rancherías"(3).

- Provisión que manda suspender las conquistas y descubrimientos en Perú hasta tomar una resolución y orden adecuada. Valladolid, 16-IV-1550. (CHP, 9, 545, 546.)

- Junta de Valladolid. 1550-51. La Junta se convoca para ver el modo de que las conquistas se hagan con justicia pero su objetivo inicial se desvió hacia el tema de la licitud e ilicitud de tales conquistas teniendo como defensores de una y otra postura a Sepúlveda y Las Casas que se

enzarzarán en la conocida polémica. El consejo de Indias que, en general estaba a favor de las Casas fue quien llamó a participar en esta Junta a los teólogos de Salamanca (4).

En tanto se celebraba la Junta no se dieron leyes y se suspendieron las conquistas. Después, se siguen unos años de deliberación y tanteo, sobre todo a la vista de las reacciones suscitadas en las Indias por las Nuevas Leyes. La Corona está preocupada por cuestiones de conciencia. Una muestra de ello es que, a pesar de la gran penuria económica por la que atravesó desde 1552 que se podía solucionar con las aportaciones de los encomenderos si se les permitía la perpetuidad de las encomiendas y, sabiendo que la conquista era medio para obtener nuevas tierras y riquezas y que podía "justificarse" siempre que los indios tomaran una actitud belicosa, sin embargo, el 15-12-1554 el Consejo de Indias, tras una consulta, advierte al Rey la conveniencia de no conceder a Jerónimo de Alderete licencia para realizar conquistas. Se dice expresamente que en la Junta de Valladolid se las consideró peligrosas para la conciencia de S.M., sobre todo por la dificultad en evitar los graves males que se hacen en estas conquistas.

Con relación al tema de las encomiendas, la Corona ha rectificado las órdenes de las Nuevas Leyes relativas a su supresión y durante estos años se centra en mantenerla, pero

con tributos tasados y desligada de su fuente jurídico-política: la conquista.

A partir de 1556 la Corona abandona progresivamente el sistema de conquistas armadas por el de la expansión pacífica - fundación de poblados -. La evolución de las leyes, en este sentido, culmina con las Ordenanzas de 1573 donde se suprimen definitivamente:

- Instrucción dirigida al virrey del Perú. Valladolid, 13-V-1556. El sistema de expansión del Evangelio tras la conquista previa es sustituido por el poblamiento de una tierra no conquistada, para su posterior evangelización (5).

Parece decisiva la participación de Gregorio López en la elaboración de esta Instrucción, ante las repetidas solicitudes de autorización de nuevas conquistas, lo cual manifiesta ya lo que podríamos llamar la "conversión" a la tesis vitoriana del que había defendido la conquista armada llegando a decir que había que regir a los indios "in virga ferrea" porque son como animales.

- El traslado del contenido de esta Instrucción, que sólo se refería al Perú, al resto de las Indias se fue haciendo poco a poco en los años siguientes y se le vuelve a hacer al virrey del Perú, Francisco de Toledo en 1568 (CHP, 10, 132-140).

- Ordenanzas de nuevos descubrimientos, nueva población y pacificación. Felipe II. Segovia, 13-VII-1573. Se eliminan definitivamente las conquistas armadas y se consagra la expansión por poblaciones. Desaparece hasta el nombre de "conquista". Se manda se pongan en práctica muchos modos de promocionar humana y espiritualmente a los indios, insistiendo en que se les enseñe a vivir "en policía", que no se les maltrate y, si fuere necesario, se les concedan privilegios como la inmunidad de impuestos y otros. (CHP, 10, 141-145)

Para apreciar la evolución nos hemos fijado en lo que se refiere a las encomiendas y conquistas, que serán los aspectos más polémicos de las leyes. Su contenido es mucho más amplio, reglamentando los aspectos económicos, sociales, culturales, religiosos, etc. Encontramos además leyes que expresamente defienden estos aspectos, por ejemplo:

Leves en defensa de sus antiguas tradiciones e identidad cultural: R.C. 6-VIII-1555.(CHP, 23, 586-589); Real Ordenanza del 2-XII-1578. (CHP, 24, 63). Se obliga a los misioneros a predicar en la lengua nativa de los indios.

Leves encaminadas a la promoción cultural y religiosa del indio:

Se ordena que se haga todo lo posible por reducir a los indios a Poblaciones dando las facilidades y medidas oportunas: Carlos V: 21-III-1551. Felipe II: 19-II-1560, 13-IX-1565, 30-XI-1568, Ordenanza 149 de las Leyes de 1573 (ENCINAS, IV, 276, 277). Se ordena también que en los pueblos indios no vivan españoles, negros, mestizos y mulatos: 2-V-1563, 25-XI-1578, 8-V-1581, 10-I-1589. La causa es que "demás de tratarlos mal, se sirven dellos, enseñan sus malas costumbres y ociosidad, y también algunos vicios y errores" (6).

Se ordena la creación de universidades y colegios: Ya vimos (nota (4) del apartado "Proyección en el campo intelectual") las disposiciones legales por las que se creaban las universidades de Lima y Méjico con los mismos privilegios que la de Salamanca. La Pragmática del 19-IX-1580 insiste en la fundación de colegios y en el régimen que se debe llevar en ellos para la buena educación de los naturales (ENCINAS, I, 206-207; IV, 292, 339).

Leves sobre la libertad de trabajo y salario justo: Reales Cédulas de 1542, 1543, 1544, 1545, 1552, 1559, 1563 (CHP, 9, 117-125)

Sería excesivamente largo enumerar todas las leyes. Para terminar remitimos a una recopilación que hace SOLORZANO PEREIRA sobre la legislación acerca de la libertad

de los indios (BAE, 252, 135) y recogemos unos testimonios que permiten valorar positivamente los resultados de esta generosa legislación:

"Oy se procede con tanto tiento que por la ley 8 tit. 4 lib. 3 de la Recopilación (7) se manda que los indios rebeldes no sean castigados por las armas sino que sean traídos ofreciéndoles perdón, y exempción de tributos; y por la ley 9 se manda que, si perseveraren en su obstinación, y acometieren contra vasallos sean requeridos tres vezes, y se consulte a su Magestad antes de entrar en mano armada.

Lo qual es verdad en tanto grado, que aunque algunas veces se permitieron hacer esclavos a los Caribes, Caníbales y Chichimecas, y otros que se decían ser sumamente fieros y bárbaros, y comían carne humana o nos habían ocasionado justos motivos para poder castigarlos, y develarlos: todavía aún esto se mandó cesar y revocar (HERRERA, Década 3 lib. 9, cap. 2. Década 1 lib. 8, 9), teniéndose por más justo que todos indistintamente fueran puestos en libertad" (8).

2.2.- Aplicación a la realidad de estas leyes Fracaso.

- Fracaso en la aplicación de las Nuevas Leyes de 1542.

Nada más ser conocidas en las Indias las Nuevas Leyes (Ya en agosto de 1543 se envían Ordenanzas impresas a gobernadores de diversas partes, ordenándoles las hagan pregonar en los pueblos y leer públicamente), van a empezar a llegar cartas y escritos a la Corona solicitando su derogación. Los cronistas describen pormenorizadamente la violencia y perturbación que provocaron. Eran conquistadores y encomenderos los que se rebelaban, protestando de que ninguno podía ser desposeído de su indios sin ser oído a justicia y condenado. "Letrados hubo, nos dice López de Gómara, que afirmaron cómo no incurrían en deslealtad y crimen por no las obedecer, cuánto más por suplicar dellas, diciendo que no las quebrantaban pues nunca las habían consentido y guardado...". Pedro de Cieza nos refiere que los encomenderos peruanos llegaron a ofrecer 500.000 ducados por la derogación de las Leyes (9).

Los encomenderos suplicaron a Blasco Núñez Vela, virrey del Perú, y a Tello de Sandoval, visitador de Nueva España que no se aplicaran hasta haber informado personalmente al Emperador y al Consejo de Indias. El virrey había intentado poner en práctica a la letra las Leyes, en el plazo de quince días, sin oír los consejos de los oidores ni atender

a las súplicas de los conquistadores. Se pensaba en el Perú que la Corona no estaba bien informada de la realidad indiana y por eso dictaba aquellas leyes imposibles de cumplir.

Todos los españoles, en general, se rebelaban contra unas Leyes que, favoreciendo a los indios, les perjudicaban a ellos en lo que creían legítimo derecho. La rebeldía puso a Perú en peligro de nueva guerra civil. De hecho, los levantamientos fueron sangrientos llegando a asesinar al virrey Nuñez Vela.

Pero no sólo se pronunciaron en contra los encomenderos a cuyos intereses afectaban las Nuevas Leyes. También los misioneros. Desde el Perú Juan de Solano, discípulo de Vitoria y obispo del Cuzco, escribe al Emperador describiéndole, objetiva e imparcialmente, la situación:

"...tuve lugar de ver por el camino en mi presencia todo lo que pasaba. Como el visorrey (se refiere a Nuñez Vela) es tan criado y tan servidor ferviente de V.M., en desembarcando en el mismo puerto de Túmbez que saltó en tierra, luego puso en ejecución las ordenanzas y leyes que V.M. dio para estos reinos, e libertó luego a los indios del servicio que hacían a los cristianos, y que como libres se fuesen a donde quisiesen y hiciesen de sí libremente su vo-

luntad. Y en todo lo demás de las ordenanzas lo iba executando, como Vuestra Magestad lo manda.

Y con esa libertad que tomaron los indios vi que los indios que estaban dotrinados en nuestra santa fe católica y la sabían y eran cristianos batizados, vilos sin fe y en sus ritos y sacrificios y leyes como solían, y vueltos a sus caciques y a sus pueblos como antes. Y desto toda tierra es testigo (...) Y de todo esto no me queda sino llorar, por ver los cristianos volverse infieles (...).

...Porque como el visorrey en desembarcando venía executando las leyes y ordenanzas que traía y quería conceder la suplicación. alborotse toda la tierra (...), alborotáronse contra la persona del visorrey (...) Y hicieron capitán a Gonzalo Pizarro.

...Todos están muy mal con el visorrey (...) y la culpa de todo la tiene él porque no se ha sabido gobernar. Porque si él entrara desimulando y mirando lo bueno y lo malo (...) Mas no quiso tomar ni admitir ningún consejo de los criados de Vuestra Magestad.

Y también no dejaré de decir otra verdad a V. M.: que todo cuanto ha hecho Blasco Núñez Vela, lo ha hecho con grandísimo amor y voluntad y celo de servir a Vuestra Magestad..." (10).

Ante esta situación, suplica al Emperador derogue las leyes y ponga remedio a la situación. Afirma que la tierra peruana está a punto de perderse, y que los más perjudicados son los propios naturales que vuelven a sus antiguos vicios. Por ello considera que es más necesaria que nunca la presencia de España en las Indias. Su postura es contraria a la de Las Casas que, asumiendo el papel de defensor de los indios y acusador de los encomenderos, escribe por estos momentos sus obras de crítica más acerba y exagerada. Afirma, no sólo que cesen por completo las encomiendas, sino que España debe abandonar las Indias. La solución de Solano está en línea vitoriana, justa, prudente y realizable; la de las Casas, en línea utópica, idealmente admirable y hasta heroica, y en la práctica, sembradora de discordia.

Desde Nueva España dominicos, agustinos y franciscanos solicitan al Emperador que derogue el capítulo que suprime las encomiendas a la muerte de sus titulares y no permite sean heredadas. Fray Juan de Zumárraga, F. Domingo de la Cruz, F. Domingo de Betanzos, F. Francisco de Soto y Alonso de Herrera firman las peticiones que sus frailes hacen al Rey sobre la perpetuidad de las encomiendas. He aquí algunas muestras:

- Parecer de los frailes de la O. S. Francisco de Nueva España sobre repartimientos. (4-V-44). Abogan por la perpe-

tuidad de las encomiendas pues la presencia de los españoles es necesaria para la fe y para la Corona Real de Castilla (11). Destacamos un párrafo que nos revela una de las causas del fracaso: el desconocimiento de la realidad por parte de quien hace las leyes:

"...cuan notable perjuicio y quiebra es el que estas partes han recibido en no determinar allá en España las cosas de importancia para las Indias; porque dado caso que allá no falte celo de acertar, al fin es ausencia, e no se vee ni se sabe, e acá se ven y se entienden las cosas" (12).

- Parecer de los frailes de la Orden de Sto. Domingo de la N. España sobre repartimientos. (5-V-44). Está escrita en parecidos términos que la anterior. Viene a decir 1º, que es conveniente al servicio de Dios y de la Corona que haya encomiendas porque los indios son inconstantes en la fe, 2º, que si bien las Nuevas Leyes son buenas en sí y en algunas partes necesarias, donde por defecto de la justicia haya malos tratos,

"...erran en esta Nueva España, donde ya cesaron, y los indios por la mayor parte son bien tratados de los comenderos, y habiéndoles hecho S.M. después de las culpas que al principio en los malos tratamientos de los indios hicieron, las mercedes y confianza dellos, se han casado y están con muchos hijos, no es cosa conveniente que, sin

culpa suya ni deservicios presentes, se les revoquen las dichas mercedes, antes habido respeto y a que ganaron estas tierras para S.M. a costa propia y con tan grandes trabajos y peligros y muertes (...) es cosa debida que S. M. les haga de nuevo las mercedes y se las perpetúe; porque si no son perpetuas, el mismo descontento y desabrimiento y alboroto y todos los inconvenientes que al presente hay, habrá cuando estas mercedes se les quitaren, y por ventura no está tan distante el remedio de tanto daño" (13).

El tercer argumento de los dominicos a favor de las encomiendas es que son el remedio para sacar a los indios de su ociosidad y descuido.

- Entre los informes de los encomenderos destaca en Nueva España el de Jerónimo López 25-II-1545. Después de describir la realidad en términos semejantes a los anteriores y de echar la culpa de las rebeliones de los indios a los frailes que "les han enseñado a desobedecer diciéndoles que han nacido para señores y no para esclavos, lo cual se ha agravado con la publicación de las Nuevas Leyes", termina diciendo:

"Si no se pone remedio inmediato a base de la verdad y reales informaciones, y se siguen las utopías o imaginaciones de hombres que no lo saben ni lo entienden, se destruirá la tierra, se pondrán en peligro de muerte la de los

que estamos acá y en peligro de perderse el imperio de las Indias" (14).

- Tello de Sandoval, visitador de Nueva España, dirige también una carta al Emperador el 9-IX-1545 en que le recomienda tener paciencia y hacer las cosas con saber y poco poco para hacer así lo que conviene (15).

Como podemos apreciar, las ordenanzas conflictivas eran las referentes a las encomiendas, en concreto, la XXX que suprimía la perpetuidad. Se consideraba a las Casas principal responsable de esta ley. Efectivamente él había luchado mucho por conseguir la supresión de las encomiendas. En los Remedios que mandó como obispo de Chiapa al rey en 1542 para la reforma de las Indias, el 8º dice:

"Donde se asignan 20 razones por las cuales prueba no deberse dar los indios a los españoles en encomienda ni en feudo, ni en vasallaje ni de otra manera alguna, si su Majestad, como desea, quiere librarlos de la tiranía y perdición que padecen (...). Sin este remedio todos los otros valdrían nada" (16).

Las Casas llegó a su obispado de Chiapas en 1545 con el propósito de hacer cumplir las leyes a rajatabla. Tuvo que enfrentarse con todos sin conseguir su propósito. Tello de

Sandoval comunicó al Emperador el 9-IX-1545 que un vecino de Chiapa había intentado asesinarle.

A la vista de esta situación, Carlos V mandó convocar una Junta en Valladolid el 18-VI-1545 para resolver estos conflictos. En ella los debates giraron en torno a la ordenanza XXX que suprimía la perpetuidad de las encomiendas y la posibilidad de que virreyes y gobernadores encomendasen en adelante. La mayoría de los consejeros se pronuncian en contra de esta ordenanza, si bien algunos como Ramírez de Fuenleal, Juan de Tavera, Juan de Zúñiga, el licenciado Juan de Salmerón y Hernando de Guevara consideran que la ley en sí es justa y debe ponerse en práctica, pero poco a poco. Afirman que la suspensión de esta ley debe ser sólo en tanto se aclare la solución a los problemas. Lo mismo opina el cardenal de Toledo (17).

Como conclusión de la Junta se decidió revocar la ordenanza XXX. Se volvía a permitir la concesión de encomiendas y el que fueran perpetuas, pero habían de ser limitadas, condicionadas y controladas, a fin de evitar toda explotación y represión de los indios y ser, por el contrario, una institución social de pacificación, población y promoción.

Sin embargo, no se solucionaron los problemas. De ello dan prueba la multitud de denuncias dirigidas a la Corona

por parte, sobre todo, de misioneros y teólogos, la mayoría de la Escuela de Salamanca:

- La Junta de teólogos celebrada en México en 1546 acordaba proceder contra los encomenderos que se aprovechaban de los indios. En castigo a su conducta podían llegar a ser privados de sus encomiendas (18).

- Las cuestiones del Sínodo de Popayán sobre las restituciones de los encomenderos de 1558 de las que fue autor Juan del Valle, obispo de Popayán y discípulo de Salamanca, escandalizaron a autoridades coloniales y encomenderos de Popayán, que arremetieron contra el obispo. Quedó con ello patente el enfrentamiento que había entre el Consejo de Indias, compuesto en la mayor parte por discípulos de Salamanca o afines, y las autoridades coloniales, preocupadas por la defensa de los intereses de encomenderos y conquistadores. En estas Cuestiones se denuncia con crudeza y claridad la mala conducta de los encomenderos para con los indios, con la cual se impide su evangelización. (CHP, 27, 142-149).

- En el Memorial de avisos sobre restituciones a los indios de 1562, enviado al Rey Felipe II por F. Domingo de las Cárdenas, se refiere también la situación de injusticia que reinaba en las encomiendas: No se provee de sustento a los misioneros, se carga a los indios con excesivos trabajos

y tributos, se les lleva de acá para allá, no se les adoc-trina, se han vuelto a hacer conquistas o entradas violen-tas... Se pide al Rey que sea él quien ejecute las órdenes, sin dejarlas al juicio de los gobernadores de Indias, "Por-que acá todo se ha pervertido y se pervierte, y se disimula por nuestros pecados. Y este es un desaguadero por donde lo bueno que se ha mandado executar por estas partes, contra toda justicia y razón es impedido, y no ha efecto" (CHP, 27, 161).

- Las Denuncias y necesarias reformas en el Nuevo Reino de Granada, de 1562 enviadas al Rey por el prior de los do-minicos están formuladas en parecidos términos. Afirma que ninguna de las disposiciones mandadas por la Corona se han guardado, y no solamente eso, "mas ha sido ocasión de te-nernos odio y enemistad algunos de vuestros Oidores, todos los vecinos, conquistadores y encomenderos" (CHP, 27, 164).

- Los testimonios de José de Acosta y Alonso de Vera-cruz anteriormente expuestos reflejan bien claramente cuál era la situación en Perú y Méjico por esos años. Denuncian con valentía las injusticias y dan soluciones que permitan adecuar las leyes a la realidad.

- Por último, recogemos unos fragmentos de una carta de Luis López de Solís, Obispo de Quito al Rey Felipe II el 20 de marzo de 1598 que nos permite, después de un siglo de

conquista, hacer un balance de los frutos de la misma que resulta totalmente negativo:

"...de veynte y más años a esta parte son tantas las veces que he avisado a Su Magestad y a su Real Consejo de Indias en particular sin aver visto remedio, que me pareció trabajo en vano hazerlo más.

Lo segundo, porque al cavo de quarenta años que tengo de experiencia de Indias, aún no acavo de entender lo que a estos miserables indios les conviene (...) por aver visto por experiencia que todo cuanto aquí se ha hordenado en su favor, todo ha sido para mayor destrucción suya espiritual y temporal, como se manifiesta en aquella visita general que Don Francisco de Toledo, Virrey destos Reynos, hizo con acuerdo y consulta de las más graves, doctas y zelosas personas que avía en todo el Reyno; donde para que los indios tuviesen justicia y pulicía pareció convenir proveerles de corregidores que, por lo que se ha visto después por experiencia, fue meterles en sus casas la propia injusticia y barbaridad (...).

Pues ay muchos indios que no pudiendo sufrir las vejaciones que de los corregidores padescen, se van huyendo a los montes (...) y al cabo retornan con sus hijos de quinze y veinte años sin baptizar blasfemando el nombre de cristianos y de ley donde tan malos tratamientos resciben(...).

En lo que toca a si se guardan las cédulas que Su Magestad tiene proveydas en favor de los indios, no se da cédula que se guarde (...)

Podríaseme dezir que no es buen médico el que sólo dize la enfermedad y no da la medicina. Y a eso respondo lo que dixe al principio: que me hallo ignorante y mudo, como Hieremías, para hablar, remitiendo a Dios Nuestro Señor todas las faltas como a quien las puede remediar (...)" (CHP, 27, 327-340).

2.3.- Utopía y realidad.

A pesar de todo lo que acabamos de exponer dice Luciano Pereña: "No se puede hablar de un rotundo fracaso de las Leyes Nuevas. Se aplicaron casi en su totalidad y progresivamente" (19).

¿Cómo es posible compaginar esta afirmación con el balance que hace el obispo López de Solís en 1598? ¿Han sido utópicas las leyes por irrealizables?. Eso decían los encomenderos y conquistadores justificando así su rebeldía y desobediencia. ¿Han sido solamente irrealizadas?. Eso testimoniaban muchos teólogos y juristas seguidores de Vitoria. ¿Han sido, de hecho, realizadas?. Esto decían también los

discípulos de Salamanca. La respuesta a estas preguntas ha de ser vitoriana, es decir, armónica. Cabe responder a las tres tanto afirmativa como negativamente porque ni han sido ni han dejado de ser totalmente irrealizables, irrealizadas y realizadas y han sido todo esto parcialmente. Algo así viene a decir Menéndez Pidal, haciendo, en definitiva, un balance positivo de las mismas: "Leyes... incumplidas algunas que hubieron de ser revocadas por su abstracta realidad; incumplidas otras por ministros claudicantes, no más numerosos que en cualquier otra administración. (...) El indio americano vive todavía donde estas leyes rigieron y desapareció donde ellas fueron desconocidas" (20).

2.3.1- ¿En qué sentido estas leyes eran irrealizables?

Eran irrealizables porque se habían hecho al margen de la realidad, decían los encomenderos: "Si no se pone remedio inmediato - decía Jerónimo López - a base de verdad y reales informaciones, y se siguen las utopías o imaginaciones de hombres que no lo saben ni entienden, se destruirá la tierra, se pondrán en peligro de muerte los que estamos acá y en peligro de perderse el imperio de los incas" (21).

Se habían elaborado conforme a principios abstractos. Eran fruto de la razón, no de la experiencia. Por eso no podían ser realizables. Parece ser que fue Las Casas el principal impulsor de las Leyes Nuevas. Es conocida su ri-

gidez de pensamiento y su excesivo partidismo a favor de los indios. Cuando dice tajantemente que deben suprimirse las encomiendas, que ningún español debe seguir en las Indias y que esto debe hacerse a la letra y enseguida, sin considerar las distintas clases de indios, circunstancias, posibles resultados contraproducentes, etc. está hablando de una manera absolutamente utópica, y, más que racional, apasionada. Pide al rey que las órdenes que dé sean "con la imposibilidad de poderse hacer al contrario" para así evitar desórdenes e injusticias, lo cual, a mi modo de ver, sería también causa de desorden por la excesiva rigidez.

Y es imposible la solución lascasiana (que se refleja en las Leyes Nuevas) porque lo imposible no se da sólo en el campo formal. No necesita ser imposible en sí mismo, basta con que lo sea aquí y ahora. Pues bien, la realidad indiana en aquel momento hacía de todo punto imposible la realización de unas leyes en sí justas. Así lo reconocen muchos consejeros de la Corona, teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca pero no concluyen que por eso sean convenientes en el momento. Abogan por la lenta implantación e, incluso por la suspensión preventiva.

José de Acosta, modelo de prudencia como hemos visto, afirma tajantemente el principio: los indios son totalmente libres y así lo declaran también las leyes públicas. Ahora bien, si respeto a la libertad significa que no se les debe

obligar a trabajar, "nunca se hará obra ninguna, nunca se llevará a término nada" (CHP, 23, 513). Por eso, la conclusión que algunos sacan (se refiere a las Casas) de que se les hace grave injuria si se les fuerza, "aunque en el dicho aparece liberal y honrada, de hecho es puro disparate y llena de dificultades" (CHP, 23, 515). Lo disparatado ha dejado de ser racional (por no entender de límites) y se ha hecho irrealizable y utópico.

Luego, parece ser que algunas de las Leyes del 42 eran, en cierto modo, irrealizables, al menos, la ordenanza XXX. Por eso la realidad se rebeló y hubo que modificarla. No eran irrealizables sólo por los intereses de los encomenderos, a mi modo de ver. Los gravísimos males que, según los informes de misioneros y obispos estaban ocasionando a los indios en aquellos lugares en que se aplicaron revelan claramente que la realidad indiana de entonces no podía asumir ese tipo de leyes. Toda idea necesita de una materia adecuada para realizarse.

2.3.2- ¿En qué medida y por qué las leyes no fueron realizadas?

En el Informe ya mencionado de López de Solís, que se puede considerar un balance de fin de siglo insistía en que las leyes de la Corona no se cumplían: "En lo que toca a si

se guardan las cédulas que S.M. tiene proveydas en favor de los indios, no se da cédula que se guarde".(CHP, 27, 335). Son múltiples las quejas de que esto ocurre. Decía Tomás de Mercado en Salamanca en 1569: "Mucho es lo que los reyes mandan y poco lo que los vasallos en caso de interés obedecen. Y podíamos probar esto con ejemplos evidentes y patentísimos de grandes calamidades que en nuestras Indias se han hecho so color y título que los Reyes Católicos las aprobaron, siendo la verdad que siempre las abominaron y detestaron" (CHP, 10, 430).

¿Por qué las leyes no se cumplían?. No hay que extrañarse de ello. Hoy tampoco se cumplen. Las razones son básicamente las mismas: el egoísmo, la soberbia y la pereza de los que están llamados a cumplirlas y a hacerlas cumplir. El mal comportamiento de los españoles es la causa principal. Si no fuese por ello, dice Acosta, "sería la cristiandad más apacible y dichosa del mundo. Nuestros pecados no dan muchas veces lugar a más bien" (22).

A esta razón se pueden añadir otras:

- Lejanía de la Corte. El que "S. M. está ausente y lejos de aquellas tierras", dice Las Casas (23): "Y hace tanto daño haber de ir de acá el remedio por coladero y a remiendos, si no se pone orden en general, y que della misma salga imposibilidad de poderse hacer el contrario dello,

que, o se pierde la cédula, o se esconde la provisión, o se dilata el ejecutarse, o no se acierta a proveer, o ya que se acierte muchas veces acaesce, cuando llega allá el refrigerio ir tan fiambre y tan tardío que sería menester del todo punto ser contrario de aquello lo que se proveyese. Y esta es una de las causas principales por la cual aquellas gentes y tierras en tan presto se han destruido". En señalar esta causa coinciden prácticamente todos los que se dirigen a la Corona pidiendo soluciones, de uno u otro signo.

- Métodos errados de evangelización.

- Mala condición de los indios. (24)

2.3.3- ¿En qué sentido las leyes fueron realizadas?.

Las leyes del 42 no fueron un rotundo fracaso. Salvo la ordenanza nº XXX, las demás no suscitaron excesiva oposición y se cumplieron de buen grado, al menos por los españoles honrados. De hecho, ésta fue la única ley que hubo que modificar en la Junta de Valladolid de 1545. El que, de hecho, se pusieron en práctica lo prueban los múltiples informes al Rey describiendo las consecuencias de su aplicación. Es verdad que las consecuencias que se describen suelen ser negativas pero no hemos de sacar por ello conclusiones pe-

simistas. La apreciación del mal se da cuando el hombre busca el bien. El hombre repara en los obstáculos que se oponen a su meta cuando camina hacia ella y tanto más repara en ellos, tanto mejor aprecia el mal cuanto más elevado es su ideal y tiene la conciencia más iluminada por la verdad y el bien. Si estas leyes no se hubieran realizado, al menos parcialmente, hoy no habría ni cultura ni población indígena.

Fueron realizadas en la medida en que, en línea vitoriana, la realidad indiana se hacía obediente a tales leyes y en la medida en que las leyes obedecían la realidad indiana, es decir, en la medida en que modificaban aquello que había en ellas de irrealizables. Por eso dice Menéndez Pidal: "Pero bien evidente es que los mil pueblos de todo el Nuevo Mundo no se habrían unificado en religión, lengua y cultura jamás, si las utópicas normas jurídicas excogitadas por Las Casas hubiesen sido aceptadas por España en lugar de las de Vitoria; si los caciques, los Moztezumas, los Atahualpas hubiesen sido conservados inconvertibles a perpetuidad en sus descendientes, según quería Las Casas (...) América sería hoy un continente de pueblos con numerosas lenguas, y religiones paganas..." (25).

Por todo ello, concluimos con Luciano Pereña que no se puede hablar de un rotundo fracaso de las leyes, las cuales se aplicaron casi en su totalidad, con más o menos rigor y

progresivamente. ¿Utópica la legislación?. Si, utópica en sentido relativo, ideal a realizar a largo plazo (26). Oscilando entre idealismos de la Corona en su concepción y utilitarismos maquiavélicos de algunas autoridades coloniales en su puesta en práctica, se puede seguir una efectiva línea de progreso en la defensa de los derechos humanos. Forzada por la realidad, termina venciendo la prudencia política y la prudencia es la antítesis de la utopía irrealizable.

Detrás de esta legislación está la Escuela de Vitoria. La mayoría de los que elaboraron las leyes habían sido discípulos de la Escuela o participaban de las ideas del Maestro y los que no, contribuyeron a la elaboración y puesta en práctica a través de sus presiones de palabra y por escrito. Hay una continua llamada a la conciencia de la Corona denunciando las injusticias e instando a que se cumplieran e hicieran cumplir las leyes.

NOTAS A PROYECCION EN EL CAMPO JURIDICO

(1).- "Alumnos de la Universidad de Salamanca en América". En La ética en la conquista de América (CHP, 25, 538, 539).

(2).- DIEGO DE ENCINAS: Cedulario indiano, Madrid, 1945-46. Libro IV, PP. 227-229.

(3).- DIEGO DE ENCINAS: Cedulario Indiano, IV, 254.

(4).- Conviene destacar esto porque nos permite apreciar la recta intención de la Corona, preocupada más por asegurar su conciencia que por intereses materiales. El mismo Sepúlveda, a la vista de los teólogos que componían la Junta escribe al cardenal Granvela a Augsburgo, donde estaban Carlos V y su hijo Felipe: "No se podía nombrar en España a otros más contrarios al propósito de S. M. para su onra y conciencia y hacer lo que conviene a la conversión de aquellas gentes. Porque sepa V.S. que los que antes de mí escribieron en esta materia de las Indias fueron estos tres (se refiere a Bartolomé de Miranda, Soto y Cano) y F. Fco. de Vitoria y el magistral Gaetano, todos frailes de Sto. Domingo y todos escribieron diziendo e dando a entender que esta conquista es injusta" (Ms. 2324 de la Biblioteca del Palacio de Madrid). Sepúlveda intentó modificar la composición de la Junta pero sólo consiguió que se le oyese en ella lo mismo que a las Casas. Vease sobre esto GONZALEZ RODRIGUEZ, Jaime, "La Junta de Valladolid convocada por el Emperador" en La ética en la conquista de América. CHP, 25, 199 ss. Este autor afirma que esta Junta es la que dio lugar, en última instancia, a las Ordenanzas de 1473.

(5).- Pedro Borges considera esta Instrucción como inicio de una nueva política sobre las conquistas que culminaría en 1573: "La postura oficial ante la duda indiana" en JUAN DE LA PENA: De bello contra insulanos. Intervención de España en América (CHP, 10, 69-82), cosa con la que no todos los especialistas están de acuerdo: GONZALEZ RODRIGUEZ, J: "La Junta de Valladolid convocada por el Emperador" (CHP, 25, 204).

(6).- Recopilación de las Leves de los Reynos de Indias, T. II, p. 212.

(7).- Se refiere a la Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias.

(8).- SOLORZANO PEREIRA: Política indiana. BAE, 252, 136.

(9).- ANTONIO DE HERRERA describe la situación en Nueva España (Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano, Madrid, 1601, Dec. VII, lib. I, cap. 10), PEDRO DE CIEZA (Guerras civiles del Perú. (Colección de documentos inéditos para la historia de España (CDIHE), 76, cap. 24, 26, 29, 30)), AGUSTIN DE ZARATE (Historia del descubrimiento y conquista de la provincias del Perú. Sevilla, 1577, lib. V, cap. 1) y FRANCISCO LOPEZ DE GOMARA (Historia General de las Indias, BAE, 22, 260), en el Perú.

(10).- Carta de F. Juan de Solano, obispo de Cuzco, a la Sacra Católica y Cesárea Magestad Carlos V sobre la ejecución de las Leves Nuevas y la rebeldía de los encomenderos. 10-III-1545. (CHP, 27, 129-136)

(11).- CDIA, VII, 527 ss.

(12).- CDIA, VII, 530.

(13).- CDIA, VII, 539.

(14).- Epistolario de Nueva España, IV, 228 pp. 103-105. Recopilado por Francisco de PASO Y TRONCOSO.

(15).- Epistolario, IV, 236, p. 209.

(16).- Octavo remedio (BAE, 110, 69).

(17).- Los pareceres de estos consejeros se pueden encontrar en CHP, 27, 216-249.

(18).- Según Luciano Pereña, esta Junta es una clara muestra de los frutos del pensamiento que Vitoria había ido madurando durante diez años. Supone hacer públicas las denuncias que privadamente había hecho en 1534 al P. Arcos. Francisco de Vitoria muere este mismo año pero sus conclusiones son ahora defendidas por muchos discípulos. En concreto, en Méjico en estos momentos hay medio centenar de discípulos que pasaron a las Indias de 1534 a 1546. Entre ellos destaca Veracruz. (Carta Magna de los indios, Col. Cátedra V Centenario, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1987. p. 203).

(19).- Carta Magna de los indios, p. 176.

(20).- Prólogo a la Recopilación de las Leves de Indias mandadas imprimir y publicar por Carlos II. Madrid 1791. Consejo Real de la Hispanidad, 1943.

(21).- Epistolario, IV,n. 228, p. 105.

(22).- Historia Natural y Moral de las Indias, (BAE, 73, 246). Ver Supra "Causas del fracaso" en José de Acosta.

(23).- Razón 16. (BAE, 110, 114 a-b).

(24).- Ver Supra "Causas del fracaso" en José de Acosta.

(25).- Prólogo. Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, XIII (1960), p. 7.

(26).- "L'édifice des Lois des Indes, une des plus belles constructions juridiques de l'Europe chrétienne placée en face de ses responsabilités portées aux limites de l'économie-monde, va s'amplifiant dans une ligne de parfaite continuité jusqu'à la fin du XVIII siècle" (CHAUNU, P: Les américes, Paris, Armand Colin, 1976, p. 135). Según

Chaunu, el levantamiento de Secesión promovido por los criollos fue la causa de que no se siguieran poniendo en práctica: "est la grande et tardive revanche sur les Nouvelles Lois, le libre chemin pour l'exploitation sans contrepoids des restes de populations indigènes dominées et surclassées en nombre" (p, 135). Pero, prescindiendo de sus resultados históricos, las Leyes de Indias llevan el éxito en sí mismas pues, "Sur le plan de la pensée elles marquent, après cinquante ans d'hésitations, la victoire de la méditation scolastique chrétienne sur l'humanisme pagano-renaisant, sur les facilités offertes par la catégorie helléno-aristotelicienne appliquée aux Indiens servi a natura" (Chaunu, p. 134).

3.1.-El ideal misionero, clave y fuente de realización.

Por supuesto que es el ideal evangélico el que se predica y el que sirve de móvil a los misioneros. No actúan movidos por Vitoria ni predicán "su" idea, sino la idea que Vitoria defiende, y no por defenderla él. Pero, gracias en gran parte a la labor del Maestro de Salamanca, se han contagiado de esta manera de pensar, de su método y de su estilo que serán decisivos en el difícil acomodo a la realidad indiana de las verdades de fe. Sin unos claros principios teológicos, filosóficos y un alto sentido de la prudencia, no se podría haber llevado a cabo la evangelización. Basta leer las obras de Acosta para darse cuenta de ello.

Instalados en las comodidades de nuestra sociedad, no podemos hacernos idea de lo difícil que era la misión: convivir con indios salvajes, cuyas costumbres repugnaban a los españoles, estar expuestos a las inclemencias del clima, enfermedades desconocidas, vivir en una pobreza extrema, desconocer el idioma, los lugares, la cultura..., estar expuestos a peligros y ataques de indios y españoles, incomprendidos de unos y otros, sentir la soledad y, sobre todo, la impresión de esterilidad y pérdida de tiempo ante la rudeza de los indios... Todo ello sólo podía superarse por un elevado ideal que, como ya dijimos (3) es la teología quien lo proporciona.

No son los principios filosóficos los que mueven de esta manera a los hombres a obrar. La clara conciencia de la igualdad de derechos que tienen todos los hombres por su identidad de naturaleza no basta para que se dé la vida por ellos. Ni siquiera los principios teológicos solos, en cuanto principios. Sólo cuando éstos han sido asumidos y queridos pasan a constituir el ideal en el cual está ya implícito el motor y la energía de su misma realización.

Contra el sentido común utilitarista y pragmático se colocaron los misioneros al defender los derechos del indio en obediencia a su ideal evangélico. Este ideal viene muy bien expresado por José de Acosta:

- Los indios son personas y, por tanto, hijos de Dios y redimidos por Cristo. Es preciso, en consecuencia, hacer todo lo posible, hasta dar la vida, por evangelizarles.

- Es preciso tratar con ellos no sólo con justicia sino con elevada caridad cristiana, sin aprovecharse de sus bienes y personas. El misionero debe darlo todo, pasando pobreza e incomodidades, hasta desgastarse. (Acosta. De procuranda indorum..., libro IV)

- Es preciso respetar su libertad y costumbres (que el mismo Dios respeta). Por ello el misionero debe "hacerse todo a todos", siguiendo consigna paulina. Debe aprender y

respetar su idioma, y usos culturales, siempre y cuando no vayan contra la moral. (Acosta. De procuranda indorum..., lib. IV, lib. III, c. XXIV)

- Es preciso promocionar a los indios en el aspecto humano (moral, cívico, intelectual, económico...) pues si la evangelización tiene como sentido primordial la educación en la fe, ésta no puede hacerse sin una base de madurez humana formada por buenos hábitos y sin buscar a la vez una liberación total del hombre. (Acosta. De procuranda indorum..., libros III, V.)

- Todo ello debe hacerse por vía pacífica. Desterrando como anticristianas las conquistas. (Acosta. De procuranda... libro II)

Este es el ideal misionero. Veamos su realización.

3.2.-Aplicación a la realidad.

3.2.1.- Fracaso:

- Si es verdad que la fe debe predicarse a todas las personas, parece dudable, a la vista de los hechos, que algunos indios lo sean dada la barbarie de sus costumbres y

su extrema rudeza que les incapacita para entender el Evangelio. El mismo Acosta llega a decir: "Pues conociendo la estupidez y la osadía de los puercos y de los perros, hemos de pensar que también nos es mandado por Cristo no arrojar en vano las preciosas margaritas delante de ellos para que las pisen y nos destruyan revolviéndose contra nosotros" (CHP, 23, 311).

- El respeto a la libertad y a sus costumbres hace, **de hecho**, que los indios se mantengan en formas de vida depravada, ociosa y llena de vicios (Acosta. De procuranda indorum..., libro III, c. XVII, XX-XXIII).

- La educación moral y religiosa así como la promoción de los indios, **de hecho**, no se ha llevado a cabo por la mala formación y comportamiento de los religiosos (Acosta. De procuranda indorum. Libro I, , c. XI; libro II, c. IX, X; libro IV)

- Intentos de evangelización pacífica (Jacobo Tastera, Las Casas...) han terminado en rotundo fracaso **al llevarse a la práctica**. Efectivamente los misioneros han llegado a dar la vida, siendo asesinados, (nota 122, CHP, 23, 306) pero no por ello los indios se han convertido (4). Sobre esto nos dice Acosta: "Quien quiera seguir, en todos los pormenores este método de evangelización (pacífica, tal y como lo llevaron a cabo los apóstoles y los misioneros de las Indias

orientales y otras partes) con la mayor parte de los pueblos de este mundo occidental, por nada más debe ser condenado que por su extrema estupidez, y no sin razón. La experiencia misma, gran testigo de excepción lo ha denunciado sobradamente. Y para no hablar de otras regiones, sola aquella tierra de la Florida asesinó, sin proceso y sin haberlo oído, a los predicadores que por primera, segunda vez y tercera vez allá fueron pacíficamente. Lo han demostrado los padres dominicos, y de ello tienen experiencia más que suficiente los nuestros de la Compañía de Jesús, los cuales no tanto fueron mártires de Cristo cuanto presa de infieles" (CHP, 23, 307).

- Por último, veamos qué balance hace López de solís a fin de siglo de la labor de los misioneros:

"En lo que toca a su aprovechamiento, lo que sé decir es que he hallado en ellos grandísima disposición para ser cristianos, sino que les falta obreros. Porque todos cuantos acá pasan el día de oy son mercenarios y jornaleros y no traen otro fin que la plata. Y también les ha faltado la predicación, que es lo principal para el conocimiento de Dios. Porque hasta aquí se han contentado los curas, de frailes como clérigos, con dezir la doctrina seca como a papagayos (...).

Donde más faltas he hallado en las doctrinas de yndios

es en las de los religiosos. Porque ni guardan Concilios ni sinodales ni leyes de curas ni Patronazgo Real, ni saben la lengua de los naturales porque no la quieren aprender..." (CHP, 27, 337, 338)

3.2.2.- Frutos obtenidos

- En la 2ª mitad del XVI se multiplican las poblaciones con el fin de poder enseñar a los indios a vivir en "policía". De todos son conocidos los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga, las reducciones, de las que son modélicas las del Paraguay con los indios guaraníes, que eran acabado ejemplo de barbarie y salvajismo. En ellas se enseñaba a los indios a ser hombres y cristianos realizados. Acosta nos detalla los frutos obtenidos, **de hecho**, por los misioneros en la promoción moral, social y religiosa de los indios. (De procuranda indorum, libro I, c. XV-XVIII, libro VI).

- El respeto a las lenguas y costumbres indianas ha favorecido, **de hecho**, la predicación. El mismo López de Solís dice a continuación del texto anterior tan pesimista: "Y así, gloria a Dios Nuestro Señor, tengo el día de oy tantas lenguas que predicán a los yndios, que me consuela ver el fruto que se haze. Porque los yndios, como gente hambrienta, acuden mejor que los españoles" (CHP, 27, 337).

- La evangelización pacífica pudo, **de hecho**, llevarse a cabo, sobre todo en la 2ª mitad del XVI, y fundamentalmente a partir de las ordenanzas de 1573 que prohibían las conquistas. La evangelización pacífica va a estar íntimamente ligada a la reducción a poblaciones. La van a llevar a cabo los misioneros quienes, en su mayoría, se pronuncian por prescindir de todo tipo de escolta armada que les pudiera servir de defensa. Otros (Acosta, por ejemplo) aceptan la presencia de hombres armados por razones de seguridad. Pero, en general, todos preferían prescindir de la "escolta" y si recurrieron a ella fue por razones de prudencia, en función del espíritu de sacrificio de los misioneros y de la peligrosidad de los indios.

"De hecho, -dice Pedro Borges- y en una visión de conjunto que por su amplitud no excluye la existencia de numerosas excepciones, el proceso de reducción se llevó a cabo sin grandes sobresaltos, con poca utilización de las armas y sin necesidad de grandes persecuciones de indios huidos" (5).

- **De hecho** misioneros ha habido celosos de las almas que se han entregado por completo a la tarea (todos los de la Escuela de Salamanca mencionados y muchísimos otros sin los cuales no se habría podido hacer nada en las Indias. Detrás de sus vidas, la mayoría desconocidas, se esconde un auténtico heroísmo).

Destaca en ellos su intensa y múltiple actividad a favor de los indios:

- Escritos dirigidos a las autoridades, sobre todo a la Corona y al Consejo de Indias, denunciando injusticias y proponiendo remedios.

- Convocatoria de Sínodos, Concilios, Juntas, etc., e intensa participación en ellos.

- Fundación de universidades y colegios para indios . Redacción de constituciones y estatutos en su defensa.

- Promoción y elaboración de catecismos, gramáticas y otros libros en su propia lengua.

- Labor de consejo, apoyo y corrección para con los fieles, incluso virreyes, gobernadores y altos funcionarios.

- Visitas pastorales a la diócesis o provincia, consejo y dirección de sacerdotes y religiosos.

- Administración de sacramentos.

- Promoción de la fundación de reducciones y poblados y de todo lo necesario para vivir en "policía" y en cristiano.

- Elaboración de obras escritas con el fin de divulgar la verdad y despertar el sentido del deber evangelizador entre los cristianos, etc. (6).

La labor directora de estos teólogos misioneros, discípulos directos o indirectos de la Escuela hará que las ideas vitorianas se extiendan por todas las regiones conquistadas gracias a la labor capilar de los misioneros y sacerdotes.

A modo de síntesis y modelo de la labor misionera en América, que pone de relieve el fruto obtenido, recogemos algunos fragmentos de una carta enviada desde Juli (territorio situado entre Arequipa y La Paz) por un misionero jesuíta al P. General de la Compañía, el 24-12-1581:

"De los diez Padres, los siete confiesan y predicán en la lengua indiana y bien, y los otros tres confiesan ya en ella y predicarán en breve (...)

"Muchas lenguas tiene ya la Compañía en estas partes, particularmente dos que corren por todo el Reino, que son quechua y aymará y algunos Padres, el deseo de ganar a todos para su Dios y Criador les ha hecho aprenderlas ambas y las saben muy bien (...). No ay dificultad en aprender estas lenguas bárbaras al que tiene verdadero zelo y voluntad de aplicarse a este ministerio de los indios (...). De los Padres quel Padre provincial Piñas traxo este verano consigo despaña, algunos començaron a confesar en esta lengua antes de un mes, y antes de cumplir dos meses enteros, començaron a predicar en ella (...), particularmente el P. Alonso de Barzana y el P. Andrés López.

"... ay escuela de lengua ordinario, asse hecho vocabulario y arte y confesonario y catezismo en la lengua (por el citado P. Barzana) y otras cosas para enseñar al pueblo que a sido de mucho effeto. Un hermano, que no

entiende en otra cosa, tiene cuenta con todos los enfermos del pueblo de curarlos y regalallos; tiene también cuidado de las borracheras, pues la perdición deste Reino (...). Los indios proceden bien en el servicio del Señor y guarda de la ley suya (...).

Muchas dificultades he experimentado en el modo de doctrina (...) y los demás también, mas al fin vengo a entender que sangre costaron las almas al Hijo de Dios y sangre también an de costar a sus ministros. Este ejercicio de doctrina es ejercicio apostólico y propio de los professos de la Compañía, para el qual es menester mucha mortificación y caridad y humildad y paciencia y mucha longanimidad para esperar la conversión de muchos hasta la ora de la muerte." (7)

3.3.- Utopía y realidad.

Siempre el mundo y la prudencia humana han considerado el ideal evangélico como locura y utopía. Sin embargo, examinando la historia, comprobamos que las efectivas, permanentes y positivas realizaciones se han llevado a cabo gracias a este ideal. No es momento de hacer ahora un análisis de ello pero centrándonos en la historia de América del s. XVI, hemos de decir que efectivamente esto es así: los que realmente hicieron algo positivo por los indios fueron los misioneros. Han sido éstos los grandes utopistas de la

gran "utopía empírica" (8) que fue la empresa española en la que ninguna otra nación civilizada, rica quizá en utopías teóricas, la igualó.

Para ello tuvieron que superar dificultades, cosechar fracasos e incluso dar la vida. Nada de esto es señal de utopía irrealizable, aunque pueda parecerlo de momento al hombre que, encerrado en el aquí y en el ahora, pierde de vista el horizonte del pasado y del futuro de la historia y, sobre todo, de la eternidad.

¿Era utópico, en sentido absoluto, defender la evangelización pacífica?. Así lo consideraban todos menos los que se prestaban a llevarla a cabo, los misioneros, sabiendo como sabían lo que había ocurrido a hermanos suyos en religión.

Del estudio que hace Pedro Borges sobre la diversidad de pareceres en torno a las guerras de conquista, se saca la conclusión de que los seglares, funcionarios reales o personas privadas, se mostraron casi unánimemente favorables tanto a la conquista armada como al derecho de posesión de las Indias, hasta el punto de aceptar la guerra "a fuego y sangre" es decir, hasta la aniquilación total, contra los indios salvajes, araucanos (1568) o chichimecas (1585). En cambio, dentro de los misioneros hay mucha división respecto a las guerras de conquista pero se puede apreciar que por lo

general, se oponen. Sobre todo, unánimemente, a la guerra " a fuego y sangre" y a los actos de barbarie. La guerra, que podría considerarse defensiva, contra pueblos salvajes como los chichimecas o araucanos es rechazada por la mayoría y, para otros, aceptada con reservas (9). Es curioso comprobar cómo la guerra por motivos de religión es defendida por los seculares y rechazada por teólogos y misioneros.

¿Hasta qué punto lograron las posturas heroicas de los misioneros modificar la realidad?. Es verdad que no pudieron evitar muchas guerras, pero las dificultaron y crearon graves problemas de conciencia, lo cual fue decisivo para que la Corona terminara en 1573 por suprimir las conquistas armadas. El fracaso, pues, de las primeras evangelizaciones pacíficas no fue más que aparente.

Por otra parte, es claro que la postura de los misioneros fue la más acertada. El ejemplo de las reducciones por vía pacífica que termina por imponerse a partir de 1573 lo revela.

Entonces, ¿no tenía razón José de Acosta cuando calificaba este método de imprudente e irrealizable? (De procuranda... (CHP, 23, 307). Quizá sí. Quizá en algunos momentos lo fuera, pero esto no hace sino corroborar el que se trata de una utopía relativa. Entender su incapacidad de realización en un momento y ser capaz de mantener el ideal

para un futuro; no pretender imponerlo rígidamente, como una cuña, en una realidad que no lo acepta (de momento), ni desesperar de su futura realización es la señal más clara de utopía realizable. Ahora bien, a veces es difícil marcar los límites de la prudencia humana y de la locura del Evangelio. Muchas veces tiene que ceder la una en pro de la otra.

El ideal evangélico, por muy elevado que sea (la perfección total) y por mucho que exija al hombre (todo), es el más efectivo en la práctica. Es verdad que es irrealizable en esta vida en plenitud, pero es realizable en parte y cada vez más, mientras dure la historia que al fin y al cabo para eso está. Ahora bien, la adhesión a este ideal no significa abandono de la prudencia y del sentido común, entendido no como el sentir generalizado sino como el sentir conforme a la razón y a la experiencia. Lo sobrenatural no anula las capacidades naturales y esto lo tienen muy claro Vitoria y sus discípulos. Alejados del nominalismo y del platonismo teocrático, se alejan también de Maquiavelo y Las Casas. Es verdad que hay muchas coincidencias y simpatías entre los miembros de la Escuela de Salamanca y éste último, pero el método y el estilo son muy diferentes. El alto sentido de la prudencia, la moderación y la consideración de las circunstancias les separan (10). Si Las Casas hubiera sido más prudente, no sólo habría sido más efectivo, sino que no habría provocado el rechazo, creemos que injustificado, de

500 años de historia no sólo a España sino a la evangelización cristiana que Las Casas estaba bien lejos de pretender.

Por tanto, el ideal evangélico en sí mismo, y llevado a la práctica apasionada, pero también razonable y prudentemente, tal y como los misioneros de la Escuela de Salamanca o afines lo hicieron, no es utopía irrealizable. Sólo cuando el misionero sabe armonizar "locura" y cordura tiene fruto su labor.

NOTAS A PROYECCION MISIONERO-PASTORAL

(1).- No es nuestro objetivo hacer una exposición detallada y profunda de la labor evangelizadora de España en América, dada la amplitud del tema que excede nuestro objetivo. Pretendo simplemente señalar un aspecto de la proyección del ideal vitoriano. Damos por conocidas muchas de las afirmaciones.

(2).- Nota (1) de "Proyección en el campo intelectual".

(3).- Ver supra "La teología, fuente de utopías y realidades", final del cap. II.

(4).- Fue Las Casas quien más luchó por llevar a cabo lo que él llamaba el "único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión". Las Casas propone a la Corona hacer una demostración en tierra no conquistada, en la zona de Vera Paz (Guatemala), cuyos indígenas tenían fama de feroces. Comienza teniendo éxito pero, aprovechando su viaje a España, hacia 1540, se entrometen los colonos, enfrentándose con los misioneros y sembrando discordia entre los aborígenes con los misioneros. Al volver Las Casas, ya como obispo de Chiapas, se encuentra con la sublevación de los indígenas, matando unos 30 frailes.

(5).- BORGES, Pedro: Misión y evangelización en América, Madrid, Alhambra, 1987, p. 133.

(6).- Hemos visto ejemplos repetidas veces a lo largo del trabajo. Solamente quisiera destacar algunos aspectos:

La importancia, en primer lugar, de los tres Concilios limenses. Los dos primeros fueron presididos por F. Jerónimo de Loaisa, dominico de la línea de Vitoria. En ellos se va progresivamente afirmando la libertad interior, como condición de la evangelización, tanto mayor cuanto más consciente. De ahí la necesidad de la debida preparación en la fe. Del tercer Concilio ya hemos hablado a propósito de José de Acosta (nota 31). Por lo general, los Sínodos y Concilios se esfuerzan por acercar el ideal a la realidad. Su visión es más pastoral, sus soluciones, más cercanas y realistas: exigencia de catecumenado, atención a los casos de necesidad, a la lengua y capacidad del indio, aceptación de servicios de seglares, forma de bautizar, normas sobre el matrimonio, labor de sacerdotes, religiosos y pastores, etc. No se descuidan los asuntos propios de una Doctrina Social de la Iglesia: se amonesta a los encomenderos a que cumplan sus deberes para con los indios, a que se les dé el salario justo, se les prohíbe obligarles a trabajar en las minas, etc. (Sobre este tema ver VARGAS UGARTE, R. S.I.: Concilios limenses (1551-1772), 3 vol., Lima, 1951-1954)

Respecto a la creación de universidades, fueron los misioneros quienes la promovieron y realizaron (con el refrendo legal de la Corona): El primer obispo de la Española solicita en 1514 un Estudio; el obispo Zumárraga solicita en 1536 la creación de la Universidad de Méjico; los dominicos obtienen de Paulo III en 1538 la creación de la Universidad de Sto. Domingo; el arzobispo Loaisa, O.P., solicita al rey la creación de la Universidad en Lima. Para ello, los PP. dominicos

brindan un convento y personal para las clases; el obispo de Guatemala, D. Francisco Marroquín, en 1547, recuerda al príncipe Felipe la necesidad de un colegio. Sólo la Orden dominicana fundó 8 universidades. (sobre este tema ver Agueda Ma RODRIGUEZ CRUZ: Historia de las universidades, II, 1973; BAYLE, P: España y la educación popular en América, Madrid, 1941).

Las escuelas y colegios también fueron, por lo general, fundadas y dirigidas por misioneros. Había escuelas elementales para todas las clases sociales en las que se enseñaba primeras letras, normas de educación, oficios e iniciación cristiana, y colegios para hijos de caciques o nobles a los que se dedicó mucha atención pues se veía en ellos a los futuros rectores de la sociedad indiana (ver BAYLE, P: España y la educación popular en América; OLAECHEA, J. B.: "Los colegios de los hijos de caciques a raíz de los terceros concilios provinciales de Lima y México", en Misionaria Hispanica, XXV, 1968, pp. 95-124; GOMEZ CANEDO, L.: La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España, México, 1982).

Respecto a la elaboración de textos, material escolar, muchos misioneros escribieron cartillas y catecismos de su puño y letra para enseñar a leer a los indios. Destaca el de Gante: Doctrina cristiana en lengua mexicana. Según Pedro BORGES, "apenas hay idioma indígena que no contara con su respectivo texto desde los primeros momentos de la evangelización" (Misión y evangelización en América, p. 238). En los colegios y otros centros superiores de formación, a estos textos se unían otros propios de las enseñanzas impartidas. Había textos en español, latín e idioma indígena. Eran elaborados por los misioneros, pero también los indios llegaron a escribir, por ejemplo en las misiones guaraníes se conocen una docena de obras de escritores indígenas. (Ver, además de las obras citadas de Bayle, Gómez Canedo, Olachea, Borges, GANTE, P. de: Doctrina cristiana en lengua mexicana, ed. facsímil, México, 1981 y Doctrina cristiana en jeroglíficos, Madrid, 1970; ESTEVE BARBA, F: "La asimilación de los signos de escritura en la primera época", Estudios de política indigenista española en América, I, Valladolid, 1975, pp. 257-264;).

Respecto a la labor de consejo, apoyo y corrección, remitimos a lo que hemos visto a lo largo del trabajo sobre Vitoria, Veracruz y Acosta. De éste último hemos hablado también de su labor pastoral y directiva como Provincial de los jesuitas. Acerca del trabajo desempeñado por los obispos, mencionamos sólo, como modelo, a Sto. Toribio de Mogrovejo en Perú, F. Juan de Zumárraga en México y, por supuesto a Bartolomé de las Casas en Chiapas. La labor de los obispos fue decisiva en la evangelización. En 1516 ya se habían creado 4 obispados; 68 obispos fueron elegidos durante el reinado de Carlos V de los que 47 eran religiosos y 24 dominicos. Teniendo en cuenta el espíritu que animaba a dominicos y religiosos en general, a diferencia del clero secular, se puede imaginar que las directrices de su gobierno fueron altamente favorecedoras de los indios. La explicación del acierto en los nombramientos de obispos está en que corrían a cargo del Consejo Real que en tiempos de Carlos V y Felipe II, como ya hemos visto, contaba con muchos discípulos de la escuela de Vitoria.

Con relación a la administración de los sacramentos remitimos a las soluciones dadas por José de Acosta (De procuranda..., libro VI (CHP, 24, p. 357-487) y los concilios limenses. En general, podemos decir que

en un principio se admitía a los indios a la recepción de los sacramentos, propugnando los Bautismos en masa y no impidiendo la Eucaristía ni, incluso, el sacerdocio (especialmente en México). A partir de la 2ª mitad del XVI hay órdenes restrictivas pidiendo la necesaria preparación. (ver supra en José de Acosta y R. AZNAR, Federico: "La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del s. XVI" en Evangélización en América (Caja de A. y M. de P. de Salamanca, 1988).

Respecto a la fundación de reducciones y poblados hay que decir que sus principales defensores y promotores fueron los misioneros. Se veía como un medio necesario para la evangelización y promoción humana del indio. En un principio predominaron las reducciones de indios previamente sometidos mientras que las llevadas a cabo de manera pacífica eran excepcionales (ya hemos hablado de los intentos de Las Casas, Florida, los pueblos-hospitales de Quiroga, etc.). A partir de 1573, con las Ordenanzas prohibitivas de las conquistas, quedó fijada la reducción por vía pacífica. Son de admirar los duros trabajos que pasaron los misioneros para conseguir llevar a cabo una reducción. Conocer los métodos que tenían que emplear para hacer las entradas y establecer los primeros contactos con los indios, las dificultades de comprensión, aclimatamiento, los peligros a que se veían expuestos es sorprendente, interesante y aleccionador. Como no es lugar éste para entrar en detalles, remitimos a las siguientes obras: BORGES, P.: Métodos misionales en la cristianización de América. S. XVI, Madrid, 1960; Misión y evangelización en América (libro citado); CASTANEDA, P.: "Los métodos misionales en América. ¿Evangelización o coacción?", Estudios sobre Bartolomé de las Casas, Sevilla, 1974, pp. 123-189; GOMEZ CANEDO, L.: Las misiones de Píritu, 2 vol., Caracas, 1967; REMESAL, A. DE.: Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala, 4 vol., Guatemala, 1966; SOLORZANO PEREIRA, J. DE.: Política indiana, BAE, 252-256.

Por último, sobre la labor divulgadora de ideas a través de escritos llevada a cabo por misioneros, únicamente recordar a los mencionados discípulos de Vitoria, en especial Acosta y Veracruz; junto a ellos podemos citar a Vasco de Quiroga, autor de la Información en Derecho, Jerónimo Mendieta: Historia ecclesiástica indiana, Las Casas, con su abundantísima producción, Matienzo: Gobierno del Perú, etc.

En general, sobre el tema de la Evangelización en América, ver historias de la Iglesia en América (relación bibliográfica final); la revista Missionalia Hispánica, que contiene muchos artículos sobre los temas indicados; Evangelización en América (por Dionisio BOROBIO, Federico R. AZNAR y Antonio GARCIA Y GARCIA); Para una historia de la evangelización en América Latina (R. RICARD, C. BAYLE, R. LEVILLIER, F. DE ARMAS, P. BORGES, F. MATEOS, E. DUSSEL), Simposio CEHILA, Barcelona, 1977; y, sobre todo, los testimonios de los misioneros recogidos en las recopilaciones de cartas y escritos de las distintas órdenes religiosas (Monumenta...)

(7).- Monumenta Peruana, III (1581-1585), pp. 95-97, Roma, 1961 en Monumenta Historica Societatis Iesu a patribus eiusdem Societatis edita, Romae, a partir de 1894.

(8).- Francisco LOPEZ ESTRADA dice en el Prólogo al libro de Stelio CRO: "Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América"

Hispana (1492-1682) (libro citado) que el autor pretende demostrar que la utopía española es "utopía empírica" y que ninguna nación como España estaba preparada para realizarla.

(9).- BORGES, P: Estudio Preliminar a De bello contra insulanos. Intervención de España en América. (CHP, 10, 63).

(10).- Estudios sobre Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América, Universidad Central de Caracas, 1968, p. 117.

(11).- No se puede decir que Acosta no sea un hombre apasionado por el ideal evangélico, hasta el extremo de exigirse a sí mismo y a los misioneros no regatear esfuerzos por salvar las almas de los indios llevado por una gran caridad hacia ellos. Sin embargo, no duda en aceptar que se les apliquen correcciones y castigos cuando sean necesarios para su educación, e incluso la guerra, cuando haya justificación para ella, siempre y cuando se haga con la debida moderación y teniendo en cuenta que el objetivo debe ser siempre el bien de los indios y no su mal. A la vista de los hechos, considera "estúpido" aplicar sin discrección, a todo tipo de indios y sin mirar las circunstancias, el método evangélico de predicación (pacífica) tal y como pretendía Las Casas. (De Procuranda indorum, libro II, c. VIII).

EPILOGO

EPILOGO

MAS ALLA DE LA REALIDAD INDIANA

LA "UTOPIA" VITORIANA DESPUES DE 500 AÑOS

A los 500 años del descubrimiento y colonización de América se puede apreciar mejor la realización del ideal vitoriano que trasciende el s. XVI. Sin detenernos en ello, vamos a señalar sus cauces de proyección en el campo jurídico-político. Observaremos también su semejanza con la actual Doctrina Social de la Iglesia.

La historia política y del derecho, siguiendo directrices maquiavélicas ha desembocado en totalitarismos al considerar al Estado superior a toda norma moral. Nuestra historia se ha visto envuelta en conflictos de signo imperialista y nacionalista. De extremo a extremo, de ideología a ideología, la humanidad ha ido avanzando constatando sucesivamente sus fracasos: doctrinarismo u oportunismo, imperialismo o nacionalismo, comunismo o liberalismo han puesto de manifiesto su interno error que les hace ser utopías irrealizables. Es necesario un planteamiento serio de los límites del poder. en este sentido Vitoria es actual.

En primer lugar, frente a los nacionalismos de la E. Moderna y de hoy, la idea vitoriana de una entidad

supranacional que parecía imposible entonces, la vemos realizarse progresivamente. El S. XX está viendo continuamente aparecer entidades supranacionales. Se tiende a abrir fronteras. El hombre actual, cada vez más, se siente ciudadano universal. Por ello es explicable el que la entrada de la ONU la presida una escultura del Maestro que primeramente concibió una entidad semejante para dirimir los conflictos internacionales y velar por la paz mundial. (Cf. De iure belli, CHP, 6, 60).

A 500 años de distancia, las guerras no han cesado, pero existe un tribunal semejante. ¿Sirve, de hecho, para algo?. Una institución no es nada sin los hombres y ni ahora ni en el futuro se va a poder evitar que su libertad, guiada por intereses, eche a perder los mejores planes. Los planes, de todas maneras, tienen que existir para que los hombres de buena voluntad puedan realizarlos y esto es lo que Vitoria nos legó y se está consiguiendo.

La conciencia de solidaridad es creciente entre las naciones. Son ya muchos los organismos de ayuda y cooperación al desarrollo de los países del Tercer Mundo (2). Aunque esta labor corre a cargo, en gran medida de Organismos No Gubernamentales (ONG), no hay que desconocer el papel de la política de intervención de unos estados en otros siguiendo la idea vitoriana de la Comunidad universal. Aunque es verdad que esta intervención ha estado lejos de

velar, en muchas ocasiones, por la defensa de los valores humanos, ello pone de relieve, precisamente, la necesidad de actualizar el ideal vitoriano o la Doctrina Social de la Iglesia, con la que guarda grandes semejanzas, como veremos.

Las relaciones de solidaridad entre España y América Latina son hoy, a los 500 años del Descubrimiento y tras la independencia de América, de gran actualidad. El tema fue puesto de relieve por S. M. D. Juan Carlos y el Presidente del Gobierno, Felipe González, durante el acto de firma de los tratados de adhesión de España y Portugal a la CEE, al considerar este acto en la perspectiva de una integración en la que España aporta una dimensión iberoamericana asumida como vocación e imperativo histórico (3). Por otra parte, dentro de la misma América, la conformación de una Comunidad Iberoamericana de Naciones debe ser también una garantía más para la paz y seguridad mundiales

Augusto Ramírez-Ocampo, en un discurso pronunciado con motivo del día de la Hispanidad, 12-10-1990, titulado "Cooperación y sociedad" afirma que la cooperación internacional es hoy una necesidad, no sólo para los países menos desarrollados sino para todo el mundo, puesto que éste es un "mundo común". Observemos también las resonancias vitorianas: "Si en el pasado la motivación de la cooperación del Norte al Sur partía de una generosa concepción humanitaria, ella debe hoy sustentarse en una razón de

sobrevivencia universal. No existen más compartimentos estancos que pueden aislarse o ponerse en cuarentena permanente. La evidencia de los problemas globales, y la necesidad de soluciones también globales es lo único que podrá garantizarnos un futuro. En un mundo común. En un mundo único. En un mundo que como el cielo, los mares y los ríos no reconoce fronteras".

En parecidos términos se pronuncia José Luis Sampedro, en un discurso pronunciado en la misma ocasión: "Integración. Un reto permanente": "En el fondo, para concluir, todo hombre tiene en realidad dos y sólo dos "matrias" (...) a saber: por una parte el ámbito local de su infancia, raíz inolvidable de sus paisajes, músicas, sabores y demás componentes sensoriales; por otra el planeta todo, al ser cada cual miembro de una Humanidad de la que nada puede sernos ajeno.

A esa segunda matría nos lleva la técnica, ya que no el buen sentido. Aunque a esa Humanidad integrada la llamen utopía los pragmáticos; es decir, los cortos de vista"

Sergio Ramírez insiste en la misma idea de integración: "Pensar en una América Latina, dueña de iniciativas políticas y económicas en el mundo, una América Latina que a través de su propia unidad alcance la modernización y la competitividad internacional, y por lo tanto la justicia y el bienestar común para nuestros pueblos, sumidos hoy en el

atraso y la desesperanza, no es utopía, es un proyecto real. Y Europa, en el camino que hoy se abre hacia el S. XXI, tiene la responsabilidad de contribuir a que este proyecto sea posible" (4).

Si volvemos la mirada de América a Europa, se aprecia el mismo ideal de integración, sobre todo, tras la caída del telón de acero. La idea de solidaridad y apertura está en el ambiente. Pero no hay que olvidar, como no lo olvidó Vitoria, que el hombre es también libertad y singularidad y que es preciso guardar el difícil equilibrio para que el fenómeno de la desintegración y el separatismo no aparezca quizá como utópica (U.IIb) solución a una utópica (U.IIb) integración mal entendida.

Por ello, es preciso también rechazar el otro extremo: el imperialismo. Es legítimo el sentimiento de independencia y la lucha por la libertad, por el mantenimiento de la propia identidad cultural, lengua, costumbres, religión, instituciones jurídicas y políticas, etc. Las naciones, como comunidades perfectas, tienen derecho a autogobernarse, aunque sean pueblos atrasados. Ya lo decían los teólogos de la Escuela de Salamanca con Vitoria a la cabeza. Carranza llegó a decir que en plazo de unos dieciocho años los pueblos indios estarían maduros para ello y entonces España debería abandonar las Indias. La independencia americana tenía que venir, aunque costara sangre y los criollos la

llevaran a cabo con grandes injusticias. La libertad, la valoración de lo propio es muy importante en el hombre y no ha de desconocerse (el tema es en estos momentos (septiembre de 1991) enormemente actual). A mi entender asistimos a una trágica lucha del hombre por realizarse en su compleja realidad individual y social, libre y solidaria. El hombre, dividido, se encuentra desasosegado e inquieto buscando la concordia, la armonía, donde los aparentes opuestos se aúnen. La solución está en Aquel que es la Unidad. El método vitoriano, armónico, donde la teología se presenta como luz de las demás verdades sociales, morales y políticas puede ser hoy solución a los múltiples dilemas, utopía realizable.

Se habla de la caída de las ideologías. Recientemente, en el encuentro celebrado en El Escorial en el mes de julio del presente año de 1991 en torno a la obra y persona Daniel Bell, se ha concluido unánimemente reconociendo la verdad de sus afirmaciones. Filósofos y sociólogos coinciden en firmar su defunción tras la caída de la última de las utopías irrealizables: el marxismo.

Frente al marxismo se propone hoy como ideal el liberalismo o la economía de Mercado del mundo occidental. Nueva ideología, a mi modo de ver, engañadora y adormecedora de conciencias e imposibilitadora de todo progreso. No creo que hayan muerto las ideologías. Junto a

los totalitarismos doctrinarios, como el marxismo, hay otras actitudes existenciales, filosóficas y políticas, que esconden también ideologías totalitarias, tanto más peligrosas cuanto más encubiertas. Son los totalitarismos que podríamos llamar "fácticos" u "oportunistas" (5), como los nominalistas, empiristas o positivistas de todos los tiempos que, careciendo por principio de ideas universales y absolutas, elevan al rango de tales los meros hechos, contingentes y circunstanciales. Los totalitarismos, de un signo u otro, son un cáncer para la sociedad. Ideas o situaciones y sentimientos que se desmadran saliendo de sus límites y quieren dominarlo todo, hasta la realidad misma. De este modo, la humanidad del s. XX se ha visto corroída por dos cánceres, marxismo y capitalismo, totalitarismos de la igualdad y de la libertad, del Estado y del individuo, de la privación y del consumo, de la renuncia y del placer.

El totalitarismo doctrinario, basado en la idea y en el desarrollo estrictamente lógico de la misma, sin cabida para la libertad, es utópico (U.IIb) porque no atiende a la realidad. Absorta y enamorada de sí misma, la idea desprecia la experiencia o todas las demás ideas que no sean ella. El poder, sin límites, se desborda en un imperialismo incontenido y voraz.

El totalitarismo "fáctico" o maquiavélico es también utópico (U.IIb). No puede ser un proyecto realizable por la

sencilla razón de que carece de proyecto, carece de meta. Ahogado en el estrichísimo "aquí y ahora", elevado a rango de principio absoluto por una total incoherencia interna, sin pasado, sin futuro, sin identidad, hace radicalmente imposible construir un hombre y una sociedad. Sin proyectos, no hay política, hay sucesión de intereses (6), intereses egoistas que dividen la humanidad y las naciones sembrando nacionalismos. Por eso el capitalismo y el oportunismo maquiavélico tampoco se han realizado, por más que nuestra sociedad lo esté supurando, "viviéndolo a tope". Y no se ha realizado porque su misma realización es su muerte. La puesta en práctica de esta ideología conduce a la caída de la sociedad, al desencanto, a la evasión y al suicidio. Distopía total.

Frente al individualismo, el bien común, la solidaridad; frente al imperialismo o el igualitarismo doctrinario, el valor del individuo. La humanidad es "un solo mundo y una sola raza, la raza humana", pero también "Cada pueblo es distinto. Sólo en la mente humana prejuiciada es esto algo malo, algo para racionalizar la discriminación". Así habla el Presidente del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, Donald Rojas, en su discurso pronunciado el mencionado día de la Hispanidad de 1990. Y sigue diciendo: "Buscamos soluciones a través de las relaciones con las sociedades y los estados-naciones en donde vivimos. Pero siempre en búsqueda de lograr establecer

las condiciones que nos permitan practicar nuestra cultura y fortalecer nuestra identidad de indígenas" (7).

Nuestra sociedad es hoy muy sensible al racismo y a las injusticias sociales, al menos en teoría. Si era moda en tiempos de Vitoria defender la esclavitud natural y la primacía del poder español sobre los pueblos indígenas, hoy lo es la idea de libertad e igualdad entre los pueblos. Es positiva también la sensibilización moral ante el Tercer Mundo y los marginados.

Nacionalismos, imperialismos y racismos han sido fuentes a lo largo de la historia de continuas guerras. Nuestra sociedad es hoy también muy sensible a la paz. La mentalidad común rechaza la expresión "guerra justa" aduciendo que ninguna guerra lo es. El hecho revela, no obstante lo que pudiera haber de extremo y de simplismo demagógico, una tendencia positiva hacia la paz (que se compagina incoherentemente con una gran agresividad y violencia). Vitoria rechaza la guerra, pero la admite prudentemente cuando es la única solución para obtener la paz, que sólo puede reinar si es auténtica, dentro de la justicia. Dadas las condiciones que establece para que la guerra sea justa, difícilmente la justificaría en nuestra sociedad de hoy: La creación de la entidad supranacional que él propugnaba y que, según él, llegaría a derogar las guerras como medio jurídico solucionador de conflictos

(la ONU); el principio de proporcionalidad entre los frutos esperados y los costes de la guerra, hoy, con las terribles armas y el peligro de conflagración mundial; la recta intención en los gobernantes que declaran la guerra, todo ello la hace cada vez más inmoral.

El pensamiento de Vitoria y su Escuela exigen hoy "la valoración real y exacta, coyuntural y evolutiva, de una paz dinámica, posible y verificable; exigen la progresiva transferencia de competencias y derechos a las instituciones internacionales con el fin de hacerlas capaces para la defensa y promoción de la paz; exigen el reforzamiento o relanzamiento de deberes inducidos o paralelos capaces de sustituir progresivamente al desarme militar de armamentos, el rearme moral e institucional sin que a la vez se comprometa y arriesgue irrazonablemente la paz universal" (8). Desarme militar y rearme institucional y moral. Ese es el reto que nos lanza hoy Vitoria y es realizable a pesar de la sangrienta realidad.

No se puede por menos de reconocer que el ideal pacificador de la Escuela vitoriana era revolucionario entonces, cuando se tenía por gran honor destacar en las armas. Si no se logró entonces en la realidad indiana evitar muchas guerras y muertes, años más tarde, en la evangelización de Filipinas, a pesar de estar en mayor salvajismo, España empleó los métodos pacificadores con más

rigor que en ninguna otra parte. El método pacificador (no "pacifista") llevado a cabo por España y propugnado por Vitoria no ha sido el seguido en la mayoría de las naciones. A pesar de la Leyenda Negra, la labor de la Corona y de la Escuela de Vitoria que la orientó, resulta modélica y ha quedado inédita en muchas colonizaciones. Sin demagogia ni simplismo moral, el pensamiento de Vitoria es defensor de la paz.

Pero no sólo es necesario establecer los límites del poder del Estado en su relación a otros, atendiendo al bien común universal. Dentro de la propia nación también los tiene. El Estado está puesto al servicio del hombre. La primacía de la moral y de la religión sobre el poder positivo del gobernante evita el absolutismo y la tiranía. Por rechazar esto, el totalitarismo del Estado comete en nuestra sociedad las mayores injusticias arrogándose el derecho de inmiscuirse en las conciencias y someter la moral a sus intereses. Por ello es actual el pensamiento de Vitoria que es el de Sto. Tomás, en última instancia: defiende los derechos del individuo, su libertad de conciencia ante el Estado, le hace sujeto del poder, junto a toda la comunidad y hace al Príncipe un servidor, delegado de la misma. Pero ello no desemboca en anarquía, como también la historia nos ha mostrado que ocurre. Vitoria no deja de afirmar la autoridad y el deber de obedecerla.

Vitoria defiende los derechos del individuo frente al totalitarismo estatal. Si considera como mejor forma de gobierno la monarquía, no se trata de la monarquía absoluta del Estado moderno. En el fondo, es demócrata porque el sujeto del poder es el pueblo a cuyo bien común debe atender el Estado y sólo así se justifica el poder que éste tienen como delegado. La mentalidad demócrata que nos envuelve es índice positivo de la validez del pensamiento de Vitoria. Es preciso evitar, para no incurrir en nueva utopía totalitaria no absolutizar el poder del pueblo o de los votos, estableciendo los límites oportunos (9).

Vitoria defiende la soberanía nacional de los pueblos, su legítimo derecho a la independencia y a defenderse de toda agresión extranjera; defiende la legitimidad de sus príncipes, instituciones y costumbres. Pero no defiende el absolutismo estatal del estado moderno maquiavélico que anula al individuo y pone los intereses de la nación por encima de la justicia universal. Por ello, la independencia de los pueblos americanos es lógica consecuencia de la doctrina vitoriana de la soberanía nacional.

Vitoria propugna una sociedad de naciones que presida las relaciones de los distintos estados para promover una esta justicia universal. Defiende el bien común universal, antes que el estatal o individual, por lo cual, los derechos

de un pueblo o de un individuo cesan cuando van en contra del bien común universal. Pero esto no supone imperialismo. No hay un "señor del orbe", sino un juez, árbitro para dirimir polémicas y acabar con las injusticias.

Ni individualismo, ni nacionalismo, ni imperialismo, ni liberalismo, ni comunismo, (todas ellas ideologías utópicas que la historia ha revelado ineficaces y destructoras) son la solución vitoriana. Afirmación del individuo, de la nación y del orbe, en armonía, sin absolutizar extremos, ésa es su solución.

Armonía de razón y experiencia, principios, y hechos, ser y deber ser, idea y realidad, naturaleza y convención, absoluto y relativo, coherencia lógica y flexibilidad, igualdad y libertad, individuo y estado, nación y orbe, etc., en definitiva, es la prudencia aristotélica, tomista y vitoriana la virtud que se necesita para que el ideal del hombre y de la sociedad se realicen. En primer lugar, claros principios asimilados, queridos y aplicados con firmeza; en segundo lugar, observación atenta a los signos de los tiempos y flexibilidad para rectificar ante los posibles fracasos y equivocaciones.

En definitiva, armonía, moderación y prudencia son las lecciones que Vitoria y su escuela nos enseñan, juntamente con la historia, tras 500 años del Descubrimiento y Colonización de América.

A los 450 años de la muerte de Vitoria, los filósofos firman la defunción de las ideologías. Y entonces, ¿qué?, ¿volveremos a la realidad?. La solución es esa. Así dice la Centesimus annus "... si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder". (C. V, n. 46). Pero, personalmente, dudo que se lleve a cabo esta solución, al menos, enseguida. Le cuesta a la soberbia humana no hacerse dios manipulador de lo real. En pleno desmadre (artificial) de lo ecológico y "lo natural", el hombre se niega a someterse a las leyes de la naturaleza y quiere crearla a su gusto. La tentación de todos los tiempos ha sido ésa: idolatrar, construirse dioses con limitadas criaturas, absolutizar lo relativo. Ésa es la causa última de todas las ideologías. Para el doctrinarismo, pero también para el oportunismo maquiavélico. Para él, la política es un arte, es decir, algo factible por el hombre y que no le hace mejor sino que le proporciona cosas, lo mismo que la técnica. La lección vitoriana es otra: La política es ciencia de lo factible, pero sobre todo, de lo agible: Apunta a satisfacer las necesidades materiales del hombre, pero pretende fundamentalmente hacerle mejor. "No puede ser valorada sólo ni principalmente por sus productos externos y por su buen éxito, sino por la bondad intrínseca y moral que proporciona a los súbditos de la nación" (10). Intenta cambiar en lo circunstancial la realidad, pero obedeciéndola en lo

esencial. Es un modelo de prudencia (entendida como virtud moral) y equilibrio.

Después de 500 años del descubrimiento y colonización de América hay que concluir que la "utopía" vitoriana era utopía realizable (11), que se ha hecho y se está haciendo realidad y que los fracasos, pasados, presentes y futuros se deben fundamentalmente a la limitación y contingencia de todo lo creado y a la mala voluntad e ignorancia de los hombres. Lo cual, como no ha de cesar, será siempre la causa que obstaculice los más bellos ideales (12).

Pero esto no obsta a la realización de la utopía. Historiadores, sociólogos, economistas, científicos han destacado las transformaciones que el Descubrimiento de América produjo en toda la sociedad, Descubrimiento que -decía Gomara- es "la mayor cosa, después de la Creación del mundo, sacando la Encarnación y muerte del que lo crió." América aparece en la historia en el momento en que Europa comienza una crisis espiritual, como suscitada providencialmente para, alentada por España, llevar al resto del mundo civilizado los ideales que estaba perdiendo. La "misión" de España en América y de España y América en el mundo (hablemos en términos providencialistas siguiendo a Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella, etc.) es ésta que la utopía teológica y cristiana (U IIa) nos presenta. Europa va a ir progresivamente perdiéndose en un naturalismo que

terminará por ahogarla y hacerla perder su identidad (U IIb); España, desatendiendo esos ideales "progresistas" y "razonables", optará por la locura quijotesca o, mejor, evangélica. Juzgada necedad, durante siglos, hoy se vislumbra su razón. Decía Chesterton que la postura de España es la única inteligente en la historia del mundo, postura que consiste en ese continuo salir de sí misma, universalizándose y gastándose por llevar el ideal eterno.

En este sentido, en el de que se ha gastado materialmente, América ha sido para España, decadencia. La Europa desarrollada y engrandecida por ideales más prácticos, efectivos y "realizables" ha sabido acomplejar bien a España, máxime, utilizando como arma la Leyenda Negra (mecanismo de defensa, sin duda, de otras naciones que han llevado a cabo una colonización sin escrúpulos). Sin embargo, hemos de decir que esta "decadencia" es su grandeza y el "progreso" de Europa, su decadencia. Huizinga decía que una cultura puede fracasar a causa, precisamente, de su progreso (13).

Hoy, después de 500 años, en el reciente Encuentro Internacional con los jóvenes en Czestochowa el Papa ha afirmado, tajante y enfervorizado, al hablar a los españoles: "España y América, sois la esperanza de la Iglesia." Para superar la crisis del mundo occidental, crisis que es irracionalidad y demencia en el pleno sentido

de la palabra (U I Ib) (que llega a considerar bueno el asesinato de los más débiles), es preciso una transformación vital de la cultura, o mejor, del hombre que nace de una recta comprensión del mismo a la luz de la teología. España habrá de ser fiel a su misión histórica. Es preciso que surja una nueva Escuela de Salamanca.

La utopía vitoriana y la Doctrina Social de la Iglesia.

Hemos señalado sólo algunos aspectos de la actualidad de la utopía vitoriana a los 500 años del Descubrimiento en el campo jurídico-político. No vamos a hablar del campo intelectual ni del misionero-pastoral porque nos extenderíamos demasiado en este apartado que no es sino un apéndice. Pero me gustaría señalar algunos aspectos del campo social y apreciar las semejanzas con la más reciente Doctrina Social de la Iglesia.

La Centesimus annus, confirmando y actualizando la Doctrina Social de la Iglesia, en concreto desde la promulgación, hace 100 años de la Rerum Novarum de Leon XIII, es una defensa de la dignidad y los derechos humanos. Podemos reparar, como hemos hecho con Vitoria y sus discípulos en los derechos del individuo, de los pueblos y del orbe:

Los derechos del individuo quedan afirmados: libertad de conciencia (n. 29), derecho a la propiedad privada (C.IV), derecho a constituir una familia en la que el hombre se sienta amado y respetado (n.39), derecho a llevar una vida digna (n. 38), con un trabajo, salario y descanso adecuados que le permitan realizar sus prácticas religiosas..., (nn. 6, 7, 8, 9). El hombre es el fin al que debe dirigirse toda empresa social y política (C. VI), frente al totalitarismo estatal de cualquier signo (marxismo o capitalismo (C. II)). "No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre" (n. 53).

Los derechos de los pueblos también se defienden: Libertad política, estado de derecho y auténtica democracia (nn. 46, 47), soberanía estatal y derecho de autogobierno de muchas naciones que tras un proceso de "descolonización" han recuperado su independencia (n. 20).

Y se insiste en la defensa de los derechos del hombre como miembro de la comunidad universal, lo cual exige una viva conciencia del deber de solidaridad de unos pueblos para con otros (n. 51): Destino universal de los bienes de producción ("Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno" (n. 31)). Límites a la

propiedad privada (C. IV), necesidad de ayuda de los países más avanzados a los países del Tercer Mundo y países del Este europeo (n. 28), creación de órganos internacionales de control de la economía que "representen los intereses de toda la gran familia humana " (n. 58), importancia de la ONU y de sus "Documentos internacionales" (como un nuevo "derecho de gentes") que han contribuido a aumentar la conciencia de los derechos de los individuos y de los pueblos (n. 21), reconocimiento de que el problema que tiene que resolver con más urgencia esta comunidad internacional es "la solución a los conflictos internacionales como alternativa a la guerra " (n. 21), urgencia de acabar con la guerra (n. 52), deber de la evangelización para todo cristiano (nn. 54, 55, 56, 57) reconociendo que "la antropología cristiana es un capítulo de la teología" y por ello, la Doctrina Social de la Iglesia, al interesarse por el hombre, entra en el campo de la teología moral (n. 55).

Basten estas citas. La Doctrina Social de la Iglesia gira siempre en torno a la defensa de los derechos del hombre, valorando a la vez, la libertad y la igualdad, el individuo y el bien común, el respeto y la solidaridad. La teología, fuente principal de la utopía vitoriana es la que explica las semejanzas entre el pensamiento que hemos expuesto en el trabajo y la presente encíclica . Se trata, en los dos casos, de una utopía, ante todo, empírica, que no se pierde en teorías, que no desconoce ningún aspecto de la

verdad y del hombre, hipervalorando otros, como hacen las ideologías. Su efectiva realización histórica es lo que la hace creíble: "Para la Iglesia, el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para la acción". Acción cuya efectividad la historia ha demostrado : "Impulsados por este mensaje, algunos de los primeros cristianos distribuían sus bienes a los pobres, dando testimonio de que, no obstante las diversas proveniencias sociales, era posible una convivencia pacífica y solidaria. Con la fuerza del Evangelio, en el curso de los siglos, los monjes cultivaron las tierras, los religiosos y las religiosas fundaron hospitales y asilos para los pobres, las cofradías, así como hombres y mujeres de todas las clases sociales, se comprometieron en favor de los necesitados y marginados (...).

Hoy más que nunca, la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna", (n. 57).

La utopía teológica, como lo fue, según hemos visto, la utopía de España en América, es una "utopía empírica".

2.- MAS ALLA DE "UTOPIA VITORIANA Y REALIDAD INDIANA"

El hombre sólo busca una cosa: ser feliz. Su vida es búsqueda inquieta de esta felicidad por distintos caminos. Eso es también la historia. Por eso la dimensión utópica, el ideal, está presente siempre en el hombre. Cuando desaparezca, el hombre habrá muerto como tal y también la historia.

El hombre es el eterno buscador de lo Absoluto. Consciente o inconsciente, busca a Dios. Por eso la teología es inseparable de la vida del hombre, religado a El en lo más profundo de su ser. Teología y utopía son, en este sentido, términos anejos.

El hombre, en su búsqueda de lo absoluto constata día a día, la radical contingencia de su ser y de todo lo que le rodea. Esboza una mueca de disgusto y desazón al comprobar el gran abismo que separa su ideal (la felicidad absoluta) con la realidad.

Entonces el hombre opta por distintos caminos, en el fondo, por dos : Puede ser que, vencido por la pereza y el desánimo, ante el esfuerzo de la lucha, renuncie al ideal de realizarse como hombre, contentándose con llevar una vida sensitiva, creyendo que en el goce pasajero encontrará la felicidad. Puede ser también que construya un ideal,

elevado, pero "a priori", al margen de la realidad, absolutizando su relativo punto de vista. En ambos casos, el hombre se ha inventado su ideal y ha seguido el camino de la mentira, engañándose y engañando a los demás. La utopía es, entonces, ideología, teología idolátrica cada vez más alejada de la realidad, absolutamente irrealizable.

El otro camino que puede seguir el hombre es el camino de la verdad. Lo sigue cuando, atento a la realidad, sigue la llamada de un ideal del que se siente obediente; no lo construye a su voluntad sino que lo acepta como superior a él y lo busca. De este modo, situado ya en el punto de partida en la verdad, sigue por su camino. Puestos los ojos en el ideal y en la realidad, mirando al cielo y a la tierra, su discurrir es un continuo elevarse y un descender, un dar y tomar y convertirse el uno al otro el ser y el deber ser. En este equilibrio y flexibilidad el hombre va realizando su ideal y encontrando de paso, en el discurrir mismo, anticipos de la felicidad que busca en la meta.

Con frecuencia encuentra obstáculos en su camino, incomprensibles injusticias, inmerecidos frutos a su buena intención. Con frecuencia aprecia el éxito inmediato y aparente del que ha seguido el camino de la ideología o del que, cómodamente, se negó a luchar. Debe soportar, entonces, los apelativos de "loco" y "utópico". Si permanece fiel a su

camino a pesar de todo, la historia revelará al fin lo acertado de su elección.

No debe desesperar el hombre ante las dificultades pues la realización del ideal es tarea de toda la vida y de toda la historia. A lo largo de ella se van sedimentando los resultados. Lo que queda siempre es lo que se ha hecho bajo la luz de la verdad y del amor.

Atento a estos resultados, a la verdad que la memoria y la historia ofrecen, se hace posible vislumbrar el camino hacia la meta y la meta misma. En el fondo del pasado rastreamos la verdad del futuro. No puede haber utopía realizable si no se descende a los cimientos de la tradición (14), si se vive sin futuro y si no se actúa en el presente (15).

El hombre que sabe actuar en la historia moviéndose a la luz del ideal es el hombre prudente. Sin prudencia no hay utopías realizables. No nos referimos a la prudencia entendida como astucia o diplomacia que envuelve falsedades. Esta prudencia oportunista, maquiavélica, se esconde tras las ideologías y, aunque de momento alcance éxitos, a la larga termina por fracasar, revelando el error que late en su fondo. Es la prudencia como virtud moral la que se necesita para construir la sociedad ideal (16). Nunca la sociedad ideal se construirá con un modelo "a priori", ajeno

a la experiencia y a la historia (17). La sociedad ideal deberá situarse en la prolongación de un arraigamiento histórico concreto; la sociedad ideal no es aquella con la que yo sueño sino aquella que yo puedo contribuir a construir hoy.

Pero tampoco la sociedad ideal se construirá sin un ideal allende la experiencia y la historia, el ideal que nos sitúa en la eternidad.

La lección del presente trabajo, más allá de Vitoria y de la realidad indiana, ha sido ésta: comprender lo que hay que hacer para alcanzar esta sociedad ideal. La historia, efectivamente, es "maestra de la vida", que nos enseña a evitar los errores pasados, a comprender el presente y a preveer el futuro. Bajo el vaivén de acontecimientos, éxitos o fracasos, dificultades, injusticias e incomprensiones, permanece el poso de la verdad. "No es necesario ganar para tener razón, basta tener razón", dice P. Chaunu (18). Yo añadiría que todo el que tiene razón, a la larga, gana.

NOTAS AL EPILOGO

(1).- BROWN SCOTT, J. El origen español del derecho internacional, p. 33.

(2).- Las siglas nos revelan cómo se concreta esta solidaridad: AOD (Ayuda Oficial al Desarrollo), CAD (Comité de Ayuda al Desarrollo), CEE (Comunidad Económica Europea), AID (Ayuda Internacional al Desarrollo), FAD (Fondo de ayuda al Desarrollo), FAO (Organización para la alimentación y la Agricultura), FED (Fondo Europeo para el Desarrollo), OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico), OIT (Organización Internacional del Trabajo), OMS (Organización Mundial de la Salud), ONG (Organismos No Gubernamentales), ONODI (Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial), OPS (Organización Panamericana para la Salud), PAC (Plan Anual de Cooperación Internacional), PMA (Países Menos Avanzados), PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), PVD (Países en Vías de Desarrollo), SECIPI (Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica).

(3).- SEPULVEDA ALMARZA, Alberto: España y América Latina. Un estudio de política internacional, Cuadernos CIPIE (Centro de Investigación y Promoción Iberoamérica y España), n. 14, Año IV, Madrid, agosto de 1985. Los principios rectores de la Política Española para la Cooperación al Desarrollo, no sólo con América Latina sino con los Países en Vías de Desarrollo (PVD) son, entre otros, los siguientes (observemos el parecido con los principios vitorianos): Es un deber ético de solidaridad; no supone ingerencia en los asuntos internos; debe ser beneficiosa para todos; no debilita el crecimiento económico nacional, al contrario, lo incrementará. Se entiende que los PVD son parte de un mundo interdependiente cuya dinámica de avance en cooperación es imprescindible para asegurar el propio crecimiento.

(4).- "Europa desde América", discurso pronunciado con ocasión del día de la Hispanidad, 12-10-90 p. 42. El conjunto de discursos ha sido publicado bajo el título Nuestra casa común por el Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI), Eds. Cultura Hispánica. Las dos citas anteriores corresponden a las páginas 47 y 70 respectivamente.

La idea de la integración como la solución a los problemas de Iberoamérica y del mundo es general. Tras la segunda guerra mundial y la pérdida de hegemonía de los estados europeos (ante EE.UU. y la URSS) los imperios coloniales europeos se desintegraron dando origen a multitud de nuevos y, en su mayoría, pequeños estados. Pero también se produce el fenómeno contrario: proceso de integración que comienza en Europa y va extendiéndose por el mundo. Actualmente se está en camino hacia la integración de los pueblos iberoamericanos, de éstos con España y, a su través, con Europa. Sobre este tema ver: HIDALGO, Angel: Presente y futuro de los pueblos hispánicos, trabajo donado al ICI, 1990; ARENAL, Celestino de: España e Iberoamérica. De la Hispanidad a la

comunidad Iberoamericana de Naciones, Madrid, Centro Español de Estudios de América Latina (CEDEAL), 1989; MESA, Roberto: La idea de la Comunidad Iberoamericana entre la historia y la utopía, Madrid, CEDEAL, 1989; SEPULVEDA ALMARZA, Alberto: España y América Latina. Un estudio de política internacional (libro citado); Iberoamérica, una comunidad (Varios), Madrid, ICI, V Centenario, 1989. 2 tomos.

(5).- EULOGIO PALACIOS, Leopoldo: La prudencia política, Madrid, Gredos, 1978. 4ª ed. corregida y aumentada. El autor distingue tres concepciones políticas: oportunismo, doctrinarismo y prudencialismo. Presenta a ésta como la conjunción armónica de las dos anteriores, evitando los inconvenientes de cada una. La utopía vitoriana encaja perfectamente con ella.

(6).- La ideología radical de tipo capitalista rechaza plantearse la solución a los problemas sociales "porque a priori considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado" (J. P. II: Centesimus Annus, 1991, C. IV, n. 42).

(7).- "Que hable el indio", en Nuestra Casa común, (libro citado), p. 58

(8).- PERENA, L: La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América, Caja de ahorros y M. de P. de Salamanca, Salamanca, 1986. p. 186.

(9).- Acerca de este error político (U.IIb) de graves consecuencias en nuestra sociedad, se pronuncia la Centesimus annus: "Semejantes desviaciones de la actividad política con el tiempo producen desconfianza y apatía, con lo cual, disminuye la participación y el espíritu cívico entre la población, que se siente perjudicada y desilusionada. De ahí viene la creciente incapacidad de encuadrar los intereses particulares en una visión coherente del bien común. Este, en efecto, no es la simple suma de los intereses particulares, sino que implica su valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y derechos de la persona".(C. V, n. 47).

"Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la Historia" (C. V, n. 46)

(10).- EULOGIO PALACIOS, L.: La prudencia política, p. 87.

(11).- "Hoy se nos muestra la verdad del pensamiento vitoriano", dice NASZALYI (El Estado según Francisco de Vitoria) (libro citado) p. 154) y cita a B. SCOTT: "Un hombre puede pensar en liberal en el s. XVI y sus doctrinas son aplicables al día de hoy y utilizables para el futuro, porque la naturaleza humana no cambia" (The Spanish origin of International Law, p. 269)

(12).- "...se construirá el palacio ginebrino de la Sociedad de Naciones; pero sus muros y techumbre no tardarán en requiebrarse,

porque las pasiones humanas reverdecerán, los egoismos alzarán su bandera secesionista, las ambiciones y los odios afilarán sus garras de pantera y sus dientes de lobo (homo, homini lupus), retoñarán los imperialismos absorbentes y despóticos, el amor y la caridad remontarán su vuelo como asustadas palomas y la justicia será conculcada torpemente y la paz asesinada" (GARCIA VILLOSLADA, R: "La teología, norma del derecho" en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 1946. p. 226.

(13).- Cfr. YCAZA TIGERINO, Julio: Perfil político y cultural de Hispanoamérica, Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1971, p. 266. Sigue diciendo Ycaza: " Mientras las esencias nacionales y los valores espirituales del hombre se hallen a salvo en nuestras patrias (se refiere a las naciones americanas y España), estaremos en capacidad de buscar y encontrar nuestras propias formas culturales y políticas y de ofrecer nuestra tabla de salvación al mundo occidental" (p. 267). Sobre este tema de la misión de España en la historia universal hay amplia literatura. Puede verse una muy completa bibliografía en el libro de P. SAINZ RODRIGUEZ: Evolución de las ideas sobre la decadencia española (Madrid, Rialp, 1962), pp. 141-231. Destacamos, sobre todo, a Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal, Vázquez de Mella, Ramiro de Maeztu, Unamuno y escritores del 98, Madariaga, Ganivet, etc., etc.

(14).- "... el hombre se hace en el tiempo. ¿Por qué?. Para alcanzar, evidentemente, lo esencial, la razón de todo lo que está más allá del tiempo. En el fondo de la memoria del tiempo se sitúa un horizonte que no puede alcanzarse mas que progresivamente: cuando se ha saltado el umbral último de la memoria; entonces se entrevé la memoria de la eternidad" (Memoria de la eternidad, Madrid, Rialp, 1979. pp. 37, 38). "Al negar el pasado se cae en una pura fantasía o mitología futurista" (p. 255). El platonismo y el marxismo, que reniegan de la historia, incurren en esta fantasía.

(15).- Vertiginosamente en nuestra sociedad se ha pasado de un interés desmedido por el futuro a una pérdida del mismo, por ello, los jóvenes de hoy se encuentran sin saber qué hacer, sin presente, en un mundo muerto, sin pasado y sin futuro.

(16).- EULOGIO PALACIOS, L.: La prudencia política, Cap. III.

(17).- CHAUNU, P.: "Es una ley clara que ningún sistema teórico, aún hecho a partir de un sistema real, puede seguir valiendo si no es de una complejidad por lo menos comparable a la realidad (...). Ningún sistema teórico puede contener la complejidad de una sociedad humana. Toda sociedad ideal, desde que entra en el detalle y se ocupa de lo real, es un obstáculo al progreso y a la libertad" (Memoria de la eternidad, capítulo "Sociedad ideal", p. 198). De la sociedad ideal entendida como modelo "a priori" han derivado siempre -dice- los archipiélos Gulag.

(18).- CHAUNU, P.: Memoria de la eternidad, p. 332.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Del estudio realizado podemos extraer las siguientes conclusiones:

1.- El ideal vitoriano se trata de una utopía realizable.

1.1.- Dentro de la distinción que hemos establecido en el término "utopía" (Utopía entendida como sueño quimérico, irrealizable (U.I), utopía como pensamiento crítico que, por desconocer o alterar la realidad termina convirtiéndose en utopía irrealizable (U.IIb) o utopía como pensamiento crítico que, atento a la realidad, intenta transformarla y efectivamente va realizando su objetivo (U.IIa); en definitiva, utopía irrealizable o ideología y utopía realizable), consideramos que el proyecto vitoriano puede calificarse de "realizable" o U.IIa (Cfr. Introducción)

1.2.- Es realizable porque parte de la realidad:

1.2.1.- Se sitúa en un momento histórico concreto: España, mitad del S. XVI, después de medio siglo del Descubrimiento de América, pocos años después de la conquista de Méjico y recién realizada la del Perú, cuando

el tema era objeto de discusión teológica, jurídica, moral y política (Cfr. Parte I).

1.2.2.- Parte de la experiencia. En Vitoria, formada por pluralidad de testimonios (soldados, misioneros, legislación...) (Cfr. Parte I, "Fuentes testimoniales"), en sus discípulos, por el contacto directo con la realidad indiana (Cfr. Parte III).

1.3.- Es realizable porque se dirige a la realidad (la realidad indiana), dando soluciones concretas (Cfr. Parte II y Parte III):

1.3.1.- al problema de los derechos de los individuos dentro de una nación: vida e integridad física, libertad, educación, evangelización, promoción y desarrollo cultural junto con el respeto a las tradicionales y peculiares forma de vida. Da soluciones concretas al problema tan discutido de las encomiendas (insisten, sobre todo, los discípulos de Vitoria como Veracruz), hominidad del indio y de su libertad y esclavitud. Insiste en la consideración del indio como persona, con toda la dignidad y derechos que, como tal le corresponden. Le considera "prójimo" que debe ser tratado "de la misma manera" que cualquier francés o español. Igualdad que debe conciliarse con el respeto a su singular capacidad y cultura.

el tema era objeto de discusión teológica, jurídica, moral y política (Cfr. Parte I).

1.2.2.- Parte de la experiencia. En Vitoria, formada por pluralidad de testimonios (soldados, misioneros, legislación...) (Cfr. Parte I, "Fuentes testimoniales"), en sus discípulos, por el contacto directo con la realidad indiana (Cfr. Parte III).

1.3.- Es realizable porque se dirige a la realidad (la realidad indiana), dando soluciones concretas (Cfr. Parte II y Parte III):

1.3.1.- al problema de los derechos de los individuos dentro de una nación: vida e integridad física, libertad, educación, evangelización, promoción y desarrollo cultural junto con el respeto a las tradicionales y peculiares forma de vida. Da soluciones concretas al problema tan discutido de las encomiendas (insisten, sobre todo, los discípulos de Vitoria como Veracruz), hominidad del indio y de su libertad y esclavitud. Insiste en la consideración del indio como persona, con toda la dignidad y derechos que, como tal le corresponden. Le considera "prójimo" que debe ser tratado "de la misma manera" que cualquier francés o español. Igualdad que debe conciliarse con el respeto a su singular capacidad y cultura.

1.3.2.- Al problema de los derechos de los pueblos, como repúblicas perfectas y como miembros del orbe. Derechos que se concretan en la autodeterminación de los pueblos indios, legítimamente soberanos, y en la intervención de unas naciones en otras (en este caso, España en las Indias) a fin de salvaguardar la paz y justicia universal. La explicitación de estos derechos la realiza a partir de la solución dada al discutido problema de la legitimidad de las guerras de conquista y de la presencia de España en las Indias:

- Niega los "justos títulos" propios de la tradición teocrática comúnmente aceptados (poder universal del Emperador, temporal y universal de Papa, derecho de invención y descubrimiento, pérdida de dominio por infidelidad y pecados contra la naturaleza, esclavitud natural) porque van en contra de la libertad política y de conciencia de los pueblos indios, por derecho natural jurídicamente iguales a los europeos.

- Sienta las bases de la guerra justa, aplicando a la realidad indiana los principios tomistas: los únicos títulos justos de conquista son los que consisten en la defensa de los derechos humanos conculcados gravemente, bien de la propia o de otra nación, a la que se puede y, en ocasiones, se debe ayudar en virtud de la solidaridad que une a todos los hombres.

- Establece prudencialmente unas restricciones a este derecho a participar o declarar una guerra justa: deliberación y consejo previos, así como previa búsqueda de medios pacíficos, moderación en el ejercicio de la guerra y una vez acabada la misma, evitando abusos en las matanzas, apropiación de bienes, castigos a culpables , etc. Esta moderación debe ser tanto mayor cuanto la guerra de los indios, por su ignorancia invencible, pudiera estar subjetivamente justificada aún cuando objetivamente no lo estuviera. De todo ello nos habla en las dos relecciones De Indis.

- La originalidad y genialidad de Vitoria está en aplicar a los pueblos indios los mismos derechos y deberes que a los cristianos en cuanto derivados de la naturaleza, común a todos.

1.3.3.- Da solución al problema de la permanencia de España en las Indias. Hubiesen sido justas o no las conquistas, España ha adquirido con los pueblos indios un compromiso de evangelización, educación y desarrollo, en virtud de la donación papal y del deber natural de solidaridad, por el cual debe permanecer en las Indias en tanto sea necesario, como Protectorado político.

Estas soluciones concretas las encontramos sobre todo en los discípulos de la 2ª generación. Por ejemplo, Veracruz y José de Acosta (Cfr. Parte III).

1.4.- Es realizable porque intenta acomodarse a la realidad en sus diversos puntos de vista y circunstancias (Cfr. Parte II):

1.4.1.- Distinguiendo y compaginando lo lícito, lo obligatorio y lo conveniente; la justicia y la equidad; lo absoluto y lo relativo, lo universal y lo particular, lo permanente y lo mudable. Vitoria y sus discípulos no se dejan llevar de prejuicios, examinan casos, ponderan pros y contras, reparten responsabilidades, atienden a los medios, a las posibilidades de realización, a la intención, a los convenientes o contraproducentes resultados..., sin que ello signifique claudicación de los principios.

1.4.2.- Distinguiendo y compaginando principios y leyes; derecho natural, de gentes y positivo. En el derecho de gentes, vía intermedia entre el natural y el positivo, es donde encontramos, sobre todo, este difícil equilibrio entre el ideal y la realidad.

1.4.3.- Distinguiendo y compaginando comunidad universal, nación e individuo, intentando conciliar armónicamente pluralidad de intereses.

Todo ello da a Vitoria y a los miembros de la Escuela de Salamanca un gran sentido de la virtud moral y política de la prudencia que les caracteriza. Su método es abierto, moderado, flexible y armonizador. Este método es fruto, en Vitoria concretamente, de su personalidad, de su asimilación del tomismo y del contacto con pluralidad de formas de pensamiento en la universidad de París, entre ellas, el nominalismo y humanismo renacentista.

1.5.- Es realizable porque es proyecto. El proyecto marca la meta que ha de realizarse y hacia la cual caminar, el sentido, la causa final de la filosofía aristotélica. Sin ella no hay progreso ni realización porque no hay nada que realizar (Cfr. Introducción).

1.5.1.- Parte de principios teológicos y filosóficos (tomistas) (Cfr. Parte I, "Fuentes teóricas").

- La teología será la principal fuente del ideal e impulsora de la realización del mismo. Los principios que proporciona son los siguientes: Todos los

hombres son iguales, como hijos de Dios y redimidos todos por la Sangre de Cristo. En virtud de ello todos están llamados a la salvación (también los indios). Por ello, los cristianos tienen el deber, en virtud del mandato de Cristo ("Id y predicad..." (Mt, 28, 18)), de evangelizar a todos los pueblos. Este deber de los cristianos de evangelizar debe hacerse con el debido respeto a la libertad de los infieles sin la cual su conversión no tendría ninguna validez. El supremo reinado de Cristo, de que nos habla la Escritura, no significa reinado temporal, como también nos dice la Escritura ("Mi Reino no es de este mundo"), por ello, no se justifica teológicamente el poder temporal del Papa ni (también por la Escritura: I Cor., 12) el espiritual universal. No obstante, la primacía de los valores espirituales sobre los temporales permite hablar de una potestad espiritual indirecta, por la que, en caso de conflicto, tiene prioridad ésta sobre la temporal (Cfr. Parte II).

El que la teología es impulsora de realización del ideal lo prueban los hechos históricos. Los misioneros y teólogos serán quienes lo pongan en práctica. Las oposiciones al mismo vendrán, por lo general, por parte de los seglares (Cfr. Parte I, "Testimonios de misioneros", Parte II, final; Parte III, "Proyección en el campo misionero-pastoral").

- Los principios filosóficos sobre los que se fundamenta la utopía vitoriana son tomistas. El ideal tomista de conciliación fe-razón, filosofía-teología, naturaleza-sobrenaturaleza, es la explicación última de la armonía vitoriana. Esta conciliación viene a unirse a la gran conciliación que es la metafísica aristotélica (no tematizada por Vitoria), metafísica que explica su antropología, moral, derecho y concepción política armónicas, que sabe conciliar la naturaleza o esencia con los accidentes, lo universal y lo particular, lo uno y lo múltiple, lo permanente y lo mudable, lo absoluto y lo relativo... ; metafísica realista pero teleológica, base de la prudencia, supuesto de utopía realizable. Estos principios serán el armazón de su pensamiento, lo que le dé unidad, permanencia y efectividad impulsándole a la acción (Cfr. Parte I y II).

1.6.- Soluciones absolutamente utópicas o utopías irrealizables han sido las soluciones extremas (Cfr. Parte I y Apéndice):

1.6.1.- Las llamadas "doctrinarias". Irrealizables por no atenerse a la realidad: Platonismo, teocracia medieval, marxismo... Construyen la realidad a partir de un modelo "a priori" y son rígidas en su desenvolvimiento lógico, sin reparar en las circunstancias ni atender a la experiencia. En la teoría teocrática, se

parte de la idea de Cristiandad, como modelo de sociedad, en ella el campo de lo sobrenatural se extralimita, llegando a negar la autonomía necesaria al campo de lo natural. En virtud de esta primacía de lo sobrenatural se justifican las guerras de conquista, conversiones forzosas, etc.

1.6.2.- Las llamadas "oportunistas". Por carecer de proyecto e ideal, absolutizando, incoherentemente, lo accidental o las circunstancias particulares, elevando a norma la oportunidad del momento y a meta el limitado presente: nominalismo, oportunismo maquiavélico, filosofía del confort y del placer.

1.6.3.- Son utopías irrealizables (U.IIb) porque falsean la realidad, la perciben y explican sólo parcialmente, bajo el prejuicio de una idea o pasión subjetiva. Así, disgregan la unidad de lo real totalizando una parte y anulando el resto: por ejemplo, en la teoría teocrática, se anula lo natural y se lo subordina enteramente a lo sobrenatural y en el nominalismo ocurre lo contrario: se separan radicalmente ambos campos y llega a subordinarse lo sobrenatural a lo natural y, en última instancia, a la voluntad humana, de ahí la derivación lógica hacia el maquiavelismo o hacia el positivismo jurídico.

1.6.4.- Son soluciones irrealizables porque su misma puesta en práctica descubre su error intrínseco,

pues anula al hombre y a la sociedad. Estas soluciones suelen parecer realizables porque son de fácil cumplimiento y de resultados inmediatos. Sólo es a la larga cuando se revela su carácter distópico. En la actualidad los intelectuales han firmado la muerte de las ideologías. (Cfr. Introducción y Apéndice).

1.7.- Solución realizable es la solución armónica, que es la solución vitoriana (Cfr. Parte II), pues parte y se acomoda a la realidad, que toma en su unidad integral, sin absolutizar aspectos parciales ni renunciar a lo absoluto del proyecto.

1.7.1.- Se trata de armonía de método (fe-razón, razón-experiencia) y armonía de contenido (armonía de derechos y deberes de indios y españoles, individuo y estado, estado y comunidad universal; armonía de libertad y evangelización, autonomía y obediencia, ser y deber ser, igualdad y diversidad, respeto y ayuda, propiedad común y privada, derecho natural, positivo y de gentes, paz y guerra, amor y castigo, justicia y equidad...).

1.7.2.- La armonía y el equilibrio produce flexibilidad y tolerancia. Hace posible la vida social y el bien común, el orden y la paz universal. Modelo de

equilibrio, flexibilidad y tolerancia son los discípulos de Vitoria: Peña, Veracruz y, sobre todo, José de Acosta (Cfr. Parte III).

2.- El ideal vitoriano no ha sido realizado en su totalidad. Ha fracasado en ocasiones al intentarlo (Cfr. Parte III).

2.1.- El ideal vitoriano se proyecta en la legislación que, en muchas ocasiones, o bien no será cumplida, o bien será contraproducente el hacerlo.

2.1.1.- Es modélico el resultado de la Leyes Nuevas de 1542 en las que tanto influyeron Vitoria y sus discípulos. Eran leyes en defensa de los indios, y de sus derechos, como personas. Para ello, entre otras disposiciones, se suprimía lo que se consideraba la estructura fuente de injusticias: la encomienda. El fracaso lo revelan las múltiples cartas informando al Rey y urgiendo soluciones, no sólo de encomenderos sino de misioneros y personas amantes de los indios, que abogaban por la suspensión de las Leyes. Otros no las cumplían pretextando su carácter utópico (en el sentido de U.I) por ser elaboradas al margen de la realidad indiana.

2.1.2.- Otras muchas leyes, la mayoría, según dicen muchos informes, no se cumplían, por ignorancia, desidia o mala voluntad de los españoles residentes en Indias.

2.2.- El ideal vitoriano, reflejo del ideal cristiano, aparece en el espíritu misionero de muchos de los discípulos de Vitoria que van a las Indias, entre los que destacamos a Veracruz y José de Acosta. El ideal de evangelización pacífica, del respeto a las libertades y costumbres indianas recogerá también fracasos en muchas ocasiones.

3.- El ideal vitoriano ha sido realizado en parte y en gran medida. Cabe hablar de una gran provección (Cfr. Parte III):

3.1.- En el campo intelectual. No se puede llamar estéril un pensamiento que genera escuela. La Escuela de Salamanca (de la que podemos contar tres generaciones abarcando todo un siglo) se caracteriza por su unidad de método y contenido. Con ligeras variantes, los discípulos son fieles a los principios y conclusiones vitorianas (que son las tomistas pero aplicadas a la realidad indiana). Gracias a sus discípulos, las ideas de Vitoria tuvieron proyección internacional y, lo más importante, contribuyeron

a crear conciencia entre los intelectuales, Corona y pueblo, lo cual, a la larga, es el principal motor de cambio.

3.2.- En el campo jurídico y político. No se puede llamar fracasada una legislación basada en el respeto de los derechos humanos, aunque no se obtengan resultados inmediatos. La ley debe ir siempre tirando de la realidad hacia arriba. Gracias a esos primeros tanteos de las Leyes Nuevas que debieron ser perfiladas eliminando los aspectos irrealizables en el momento, se permitió más adelante, sobre todo a partir de las Ordenanzas de 1573, una forma de vida más justa para todos.

Acerca del fracaso de las Leyes Nuevas de que hemos hablado es preciso advertir que la ley que más oposición despertó fue la ley XXX, que ordenaba la supresión de las encomiendas. El influjo de Las Casas en la elaboración de esta ley es de todos conocido, así como lo mucho que luchó por abolir las encomiendas. El hecho nos pone de relieve lo rígido del planteamiento lascasiano y nos confirma en la idea de que las posturas extremas son irrealizables y contraproducentes. Los discípulos de Vitoria (en gran parte miembros del Consejo) adoptan una postura más prudente: sin dejar de reconocer la justicia en sí de la ley, reconocen que no es conveniente ponerla en práctica sin la debida preparación de indios y españoles y abogan por la supresión momentánea de la ley en tanto no se produzca esta preparación.

Por otra parte, la legislación promoverá la progresiva inculturación del indio, ordenando y reglamentando su educación y evangelización.

3.3.- En el campo misionero-pastoral, no se puede llamar fracasado el método de evangelización pacífica propugnado por los misioneros. El que muchos de ellos hubieran muerto asesinados por los indios no significa que este método sea irrealizable en sí mismo. Acomodado a cada circunstancia, con las debidas precauciones y sin desechar la legitimidad de la violencia en defensa propia, se reconoce que es el mejor y el que se debe emplear. El sistema de poblaciones por vía pacífica que encontramos, sobre todo, a finales del XVI y en el XVII (las reducciones guaraníes, por ejemplo) demuestran esto.

Por otra parte, los misioneros serán los encargados de llevar a cabo directamente la promoción y evangelización del indio, que lograrán, parcialmente, en todos los aspectos: material, social, moral y religioso.

3.4.- La actualidad demuestra la fecundidad de la utopía vitoriana (Cfr. Apéndice). La mayor prueba de su fruto es que ha llegado a convertirse en conciencia universal. Nunca como hoy se ha hablado de derechos del

hombre y de los pueblos. Hoy lo extraño y lo que escandaliza es defender el racismo, la guerra y la esclavitud. La creación de la ONU y demás organismos supranacionales, la solidaridad universal ante cualquier conflicto particular, la apertura de fronteras... revelan la fuerza y la verdad de las ideas del creador del Derecho internacional. Al mismo tiempo, la inextinguible tendencia a la libertad y a la valoración de lo propio manifiesta en movimientos de signo nacionalista ponen de relieve, a su vez, la vigencia del armónico ideal vitoriano pues es una llamada de atención para evitar el extremo de una integración que suponga pérdida de la identidad.

El progresivo movimiento de descolonización que ha experimentado la historia no contradice sino que refuerza la validez del ideal vitoriano que admitía la presencia de España en las Indias sólo como Protectorado y hasta que aquellos pueblos estuvieran maduros para autogobernarse. La independencia era necesaria, pero también es necesario mantener el estrecho lazo de amistad y solidaridad que progresivamente va aumentando a través de acuerdos de cooperación (Cfr. Apéndice).

3.5.- La actualidad de la utopía vitoriana es patente cuando se coteja con las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia. Ello pone de relieve la fecundidad de la teología como fuente generadora de utopías y realidades.

Son las mismas aguas las que discurren por F. de Vitoria y su escuela y la Doctrina social de la Iglesia. Tal perennidad, modificable en lo que tiene de circunstancial, es la mejor prueba de se trata de una U.IIa. (Cfr. Apéndice).

Las aspiraciones de los hombres, sus esfuerzos, las obras realizadas tienen como meta última la felicidad absoluta que tiende a proyectarse en la ciudad ideal. Las formas de entender esta ciudad ideal y los caminos para realizarla son muy variados. Esquemmatizando, diremos que dos: el que no parte de la realidad o la falsea (ideología) y ha de ser, por ello, irrealizable (U.I o U.IIb) y el que sí parte de la realidad, buscando la verdad, y es, por ello, realizable (U.IIa). Esta realidad se encuentra en la experiencia histórica interpretada por la filosofía y teología. Experiencia, razón y fe, en armonía, nos revelan lo que es el hombre y la sociedad y, consiguientemente, lo que deben ser.

4.- Ser realizable no significa ser realizable de inmediato y sin obstáculos. Toda realización supone lucha. La historia es la progresiva búsqueda del ideal sorteando las dificultades y resistencias de la materia. Por eso el camino sufre altibajos, da rodeos, incomprensibles y absurdos en el momento, cuando no se miran con la suficiente perspectiva. La historia es la lucha del ser con el ser

buscando el deber ser, del hecho, con el hecho buscando el derecho, de la realidad con la realidad buscando la utopía que será y es ya realidad. La historia es la agonía del hombre que tiene el deber de hacerse a sí mismo y masca cada día el polvo del "todavía no". La historia es esa sucesión de hechos seguida de impresiones de esterilidad y fruto, de éxito y fracaso, de presunción y desesperación, vanagloria y abatimiento, de utopía y realidad (Cfr. Introducción, apéndices y Apéndice final). Los fracasos no son prueba de utopía. El fracaso es la moneda con la que se compra el triunfo. Buscar éxitos inmediatos y a corto plazo es utopía irrealizable. El ideal se consigue en el futuro, no en el presente, sorteando obstáculos y superando fracasos, siempre con la esperanza de llegar (Cfr. Introducción, apéndices y Apéndice final.)

6.- La utopía vitoriana y la realidad indiana nos han servido de ejemplo para comprender la historia del hombre y de la sociedad. La realidad indiana es la materia en la que los maestros españoles de la Escuela de Salamanca quieren encarnar su ideal. Como el escultor en lucha con el mármol que se le resiste y resquebraja, así fue la labor de muchos hombres que emplearon toda su vida en el empeño. Ni ellos ni nosotros vemos la obra realizada en su totalidad. Sólo una mirada, no desde el tiempo sino desde la eternidad puede comprender qué hay de utopía y qué de realidad en nuestros actos.

BIBLIOGRAFIA

1.- FUENTES CLASICAS

1.1.- Fuentes de Vitoria (1)

AGUSTIN, S.: La Ciudad de Dios, en Obras de S. Agustín, Madrid, BAC, vol. XVII, 1978, 3ª ed., 2 vols. Ed. bilingüe, trad. por Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero.

ALMAIN, J.: Aurea Opuscula, Parisii, 1518

ARISTOTELES: Etica a Nicómaco en Obras, Madrid, Aguilar, 1973, 2ª ed. Estudio preliminar, trad., preámbulos y notas por F. de P. Samaranch
- Política en Obras, Madrid, Aguilar, 1973.

BERNARDO, S.: Opera Omnia, Patrología Latina (PL), tomos 182-185.

BIEL, G.: Commentarii doctissimii in IV Sententiarum, Brisciae, 1574.

BIBLIA SAGRADA: Versión directa de las fuentes originales por E. NACAR y A. COLUNGA, Madrid, BAC, 1967, 22ª ed.

CAYETANO, T. de Vio: Sto. Tomás de Aquino: Opera cum comentariis por --, Venetiis, 1695. Vols. 10-15. In II II: vol. 14.

DECRETUM Gratiani emendatum et notationibus illustratum ..., Venetiis, 1591.

ISIDORO, S.: Etimologías, Madrid, BAC, 1982. Ed. bilingüe.

Trad. y notas por José Oroz y Manuel A. Marcos.

PRIERIAS, Silvestre: Summa Sylvestrinae quae summa summarum merito nuncupatur, Pars Prima, Lugduni, 1582.

SCOTO, D.: Quaestiones in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi, Venetiis, 1547, 2 vols.

TOMAS DE AQUINO, Sto.:

- De regimine principum ad Regem Cypri, Parmae, 1578.
- Suma contra gentiles, Madrid, BAC, 1967 y 68, 2 vols., 2ª ed. bilingüe dirigida por L. Robles y A. Robles.
- Suma Teológica, Madrid, BAC, 1964, 3ª ed. bilingüe, 16 vols. Introducción General por el P. Santiago Ramírez, O.P.

1.2.-Obras de Vitoria (2)

- Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas, ed. crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones por Teófilo URDANOZ, Madrid, BAC, 1960.

- Relectio De Indis, ed. crítica bilingüe por L. PEREÑA Y J. M. PEREZ PRENDES, Madrid, CSIC, 1967 (Corpus Hispanorum de Pace (CHP), vol. 5).
- Relectio De iure belli, ed. crítica bilingüe preparada por L. PEREÑA, V. ABRIL, C. BACIERO, A. GARCIA y F. MASEDA; Estudio preliminar de L. PEREÑA. Madrid, CSIC, 1981 (CHP, 6).
- Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás, ed. preparada por V. BELTRAN DE HEREDIA, Salamanca, 1932-1935, 5 vols.
- Fragmento de De temperantia, en CHP, 5, pp. 101-116.
- Comentarios a la q. 10 aa. 8, 9 y 10 de la II II, en CHP, 5, pp. 119-134.
- Comentarios a la q. 40 (De bello), q. 42 (De seditione) y qq. 64 y 66 del tratado De Iustitia, en CHP, 6, pp. 210-285
- Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias, en CHP, 5, pp. 137-139.
- Cartas al Condestable de Castilla, D. Pedro Fernández de Velasco, en CHP, 6, pp. 289-293.
- Parecer de los teólogos de Salamanca sobre el Bautismo de los indios, en CHP, 5, pp. 157-164.
- Relectio de Indis (Versión del Códice de Sevilla) (1538), en CHP, 5, pp. 143-151.

2.- FUENTES Y DOCUMENTOS INDIANOS

1.- Fuentes académicas (3)

ACOSTA, J. de:

De Procuranda indorum salute, ed. crítica bilingüe por L. Pereña, C. Baciero, V. Abril, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda. Madrid, CSIC, 1984, Col. Corpus Hispanorum de Pace (CHP), vol. XXIII y XXIV).

- De procuranda indorum salute, publicación del texto manuscrito (Biblioteca Universitaria de la U. de Salamanca) y confrontación con la edición de Colonia (1596) que permite comprobar las partes censuradas (únicamente lo relativo a la conquista y duda indiana) en De bello contra insulanos, CHP, 10, pp. 431-485. Ed. de C. Baciero.
- Historia natural y moral de las Indias, en Obras del P. José de Acosta, Biblioteca de Autores Españoles (BAE), vol. 73, 1954.
- Diario, BAE, 73
- Parecer sobre la guerra de China, BAE, 73
- Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra de China, BAE, 73.
- Cartas en Monumenta Peruana (MP) en Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)

BANEZ, Domingo: "Utrum aliquis princeps christianus possit compellere infideles", quarta quaestio del comentario a la q. 10 a. 10 en De Fide. Spe et Charitate sive scholastica commentaria in secundam secundae Angelici Doctoris partem usque ad quaestionem XLVI en De bello contra insulanos, CHP, 10, pp. 309-330. Ed. de L.

Pereña.

CANO, Melchor: "De dominio indorum", informe contra el libro de J. G. de Sepúlveda, en De bello contra insulanos, Apéndice II 2, pp. 555-581.

CARRANZA, B. de: "¿Ratione fidei potest Caesar debellare et tenera indos novi orbis?", ms. publicado en De bello contra insulanos, CHP, 9, Apéndice, II, 1, pp. 552-554.

CARTA Magna de los indios: Fuentes constitucionales. (1534-1609), Madrid, CSIC, 1988 (CHP, 27). Fijación de textos, ed. crítica y estudio por Luciano PEREÑA y Carlos BACIERO.

CASAS, B. de las:

- Apología (Polémica con J. Ginés de Sepúlveda), Madrid, Editora Nacional, 1975. Texto original latino con trad., introd., notas e índice de Angel Losada.
- Aquí se contiene una disputa o controversia... (contra Sepúlveda). En Opúsculos, cartas y memoriales, BAE, 110, 1958. Introd., est. prelim. y ed. de Juan Pérez de Tudela.
- Brevísima relación de la destrucción de las Indias, BAE, 110.

- Carta de -- a B. de Carranza, en De regia potestate, CHP, 8, pp. 173-213.
- Cartas, BAE, 110.
- Confesonario, BAE, 110.
- Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, ed. de Millares Carlo, México, F.C.E., 1975, 2ª ed., trad. por Antenógenes Santamaría. Introd. de Lewis Hanke.
- De regia potestate, Madrid, CHP, 8, 1984.
- Historia de las Indias, Madrid, BAE, 96, 1961. Texto fijado por Juan Pérez de Tudela y E. López Oto. Estudio crítico preliminar y ed. por Juan Pérez de Tudela.
- Memorial de Remedios, BAE, 110.
- Octavo remedio, BAE, 110.
- Tratado Comprobatorio, BAE, 110.

CASTRO, Alfonso de: "Parecer acerca de dar los yndios perpetuos del Perú a los encomenderos" en De bello contra insulanos, CHP, 9, Apéndice II 5, pp. 593-598.

CORPUS CHRISTI, Mancio de : "Utrum liceat debellare indos ob causam praedicationis evangelii", lecturas de clase: comentarios a la II II q. 10, ms. publicado en De bello contra insulanos, CHP, 10, pp. 273-280.

COVARRUBIAS, Diego de: "De iustitia belli adversus indos": Informe sobre el Demócrates II, borrador de su relección sobre la guerra (1554), en Relectio De Iure belli, CHP, 6, Apéndice III, pp. 343-363.

GUEVARA, Juan de: Lecturas de clase: comentarios a la q. 40,
De bello, ms. publicado en De bello contra insulanos,
CHP, 10, pp. 213-272. Ed. de L. Pereña.

LUIS DE LEON, Fray:

- De Legibus o Tratado de las leyes, (comentarios a la
I II, q. 90), Madrid, CHP, 1, 1963, pp. 1-138.
Introd. y ed. crítica bilingüe por L. Pereña.
- Lecturas de clase: comentarios a la II II, (De fide),
q. 10. a. 8, ms. publicado en De bello contra
insulanos, CHP, 10, pp. 281-294, por L. Pereña.

MARTIR DE ANGLERIA, P: Décadas del Nuevo Mundo, México,
Porrúa, 1964, ed. de Edmundo O'Gorman, 2 vols.

MATIAS DE PAZ: De dominio regum Hispaniae super indos.

Introd. de Silvio Zavala, trad., notas y bibliog. de A.
Millares Carlo, México-B.A., F.C.E., 1954.

MATIENZO, Juan de: Informe "Al muy ilustre señor D. Juan
Sarmiento, presidente del consejo de Indias" (1562) en
De bello contra insulanos, CHP, 9, Apéndice, II, 8, pp.
613-651.

MEDINA, Bartolomé de: "Quid Alexander vi potuit concedere
regibus Hispaniae de dominio insularum maris oceani
inventarum et inveniendarum", lecturas de clase:
comentarios a la II II q. 10, ms. publicado en De bello
contra insulanos, CHP, 10, 294-308. Ed. de L. Pereña.

MENDIETA, J.: Historia eclesiástica indiana, Madrid, BAE,
2 vols. (260-261), 1973. Estudio preliminar y ed. de
Fco. Solano.

MOLINA, Luis de: "Utrum infideles compellendi sint ad fidem", lecturas de clase: comentario a la q. 10 a. 8, ms. publicado en De bello contra insulanos, CHP, 10, pp. 351-372. Ed. de C. Baciero.

PALACIOS RUBIOS, J.L.: De las islas del mar océano, Introd. de Silvio Zavala, trad., notas y bibliog. de A. Millares Carlo, México-B.A., F.C.E., 1954.

PEÑA, Juan de la :

- Tractatus de bello contra insulanos, lecturas de clase: comentario a la q. 10 a. 10 de la II II, ms. publicado en CHP, 9, pp. 136-269. Madrid, 1982. Ed. preparada por L. Pereña, C. Baciero, A. García, J. Barrientos y F. Maseda.
- Comentario a la q. 10 a. 8 de la II II, titulado "De libertate indorum contra Sepulvedam" en la ed. del CHP, 9, pp. 269-397.
- Comentario a la q. 40 De bello, CHP, 9, 397-499.

SEPULVEDA, J. Ginés de:

- Apología, (Polémica con Las Casas), Madrid, Ed. Nacional, 1975, Texto latino, trad., introd, notas e índice de Angel Losada
- Sobre las justas causas de las guerras contra los indios, México, Porrúa, 1974. Trad. de Menéndez Pelayo.
- Demócrates II, Madrid, CSIC, 1951. Texto original latino, trad. española, estudio e índices por Angel Losada.

SOTO, Domingo de:

- Comentarios a la q. 40 De bello, en Relectio de iure belli, CHP, 6, Apéndice I, pp. 299-321.
- Sumario de la Apología que hizo el obispo de Chiapa contra el doctor Sepúlveda. En CHP, 9, Apéndice I, 3, pp. 509-537.

SOTOMAYOR, Pedro de: Lecturas de clase: comentarios a la II II (De fide), q. 10 aa. 8, 9 y 10, en De bello contra insulanos, CHP, 10, 174-204. Ed. de L. Pereña.

STO. TOMAS, Domingo de: Prólogo a " a la S. M. del Rey Nuestro Señor DON PHILIPPE (segundo deste nombre) en el cual el Maestro Fray Domingo de Santo Thomas, de la orden de Santo Domingo, le dirige y offresce la Grammatica o Arte, que ha compuesto de la lengua general de los indios del Perú." en De bello contra insulanos, CHP, 9, Apéndice II, 6, pp. 599-604.

SUAREZ, Francisco: "De mediis quibus infideles possint licite ab hominibus ad fidem adduci", lecturas de clase: comentarios a la II II, De bello contra insulanos, CHP, 10, pp. 384-407. Ed. de C. Baciero.

VERACRUZ, Alonso de:

Relectio de dominio infidelium et iusto bello contra indos (mexicanos), ed. BURRUS, E.: The Writings of Alonso de Veracruz: II. Latin text and English translation, Rome, 1968.

- Duda XI, "¿Se da alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes de este Nuevo Mundo?", manuscrito traducido por Carlos Baciero.

2.2.- Fuentes históricas y jurídicas.

CARTAS DE INDIAS: Madrid, BAE, 3 vols. (264-266), 1974.

CARTAS DEL PERU, ed. preparada por R. Porras Barrenechea en Colección de documentos inéditos para la historia del Perú, Edición de la Sociedad de bibliófilos peruanos, Lima, 1959.

CIEZA DE LEON, P.:

- La crónica del Perú, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1962, 3ª ed.
- Guerras civiles del Perú (Colección de documentos inéditos para la historia de España, 76)

COLECCION de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas recogidos por HERNAEZ, Fco., Bruselas, 1879, 2 vols.

COLECCION de documentos inéditos para la formación social de América (CDFS), ed. de R. KONETZKE, Madrid, CSIC, 1953.

COLECCION de documentos inéditos para la historia de Hispanoamérica (CDIH) recogidos por CHACON Y CALVO, J. Ma., Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1927-1932, 14 vols.

- COLECCION de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones de Ultramar (CDIU), Madrid, 1885-87, 3 vols.
- COLECCION de documentos para la historia de Méjico, ed. de GARCIA ICAZBALCETA (Méjico, Librería de J.M. Andrade, 1850-1866). Ed. Porrúa, 1971, 2 vols.
- COLECCION de documentos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de ls posesiones españolas de América y Oceanía (CDIA), Madrid, 1864-1884, 42 vols.
- COLECCION de libros y documentos referentes a la historia del Perú (CLDRHP), Lima, 1916.
- COLECCION documental. Selección de algunos de los documentos más importantes de la historia de la Universidad de Salamanca y de su provección en Hispanoamérica, por Agueda MA RODRIGUEZ CRUZ, Universidad de Salamanca, 1978.
- CONCILIO DE TRENTO: En DENZINGER, H.: El magisterio de la Iglesia, Barcelona, Herder, 1963 y COLLANTES, J.: La fe de la Iglesia, Madrid, BAC, 1983.
- CRONICAS DEL PERU, Madrid, BAE, 1963-65, 5 vols (164-168).
Estudio preliminar de J. Pérez de Tudela.
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal: Verdadera historia de los sucesos de la conquista de Nueva España en Historiadores primitivos de Indias, Madrid, BAE, 26, 1947.
- ENCINAS, Diego de: Cedulario indiano, ed. facsímil de A. GARCIA GALLO, Madrid, 1945-46, 4 vols.

EPISTOLARIO de Nueva España (1505-1818), recogido por PASO Y TRONCOSO, Francisco, México, Porrúa, 1939-1942, 16 vols.

FERNANDEZ DE OVIEDO, G.: Historia general y natural de las Indias. Islas y Tierra Firme, Madrid, BAE, 117-121, 1959. Ed. y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela.

HERNAN CORTES: Cartas de relación, en Historiadores primitivos de Indias, I, Madrid, BAE, 22, 1852.

HERRERA, Antonio de: Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano, Madrid, 1601

HISTORIADORES DE INDIAS, Obra del Grupo Editorial Océano. Selección, estudio prelim. y notas por Germán de Arciniegas, Barcelona, 1985. Ed. conmemorativa del V Centenario del descubrimiento de América. Instituto Gallach.

JEREZ, Francisco: Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, en Historiadores primitivos de Indias, II, Madrid, BAE, 26, 1947.

LOPEZ DE GOMARA, Fco.: Historia general de las Indias, en Historiadores primitivos de Indias, I, Madrid, BAE, 22, 1852.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU a patribus eiusdem Societatis edita. Romae, a partir de 1894. Contiene, entre otros Monumenta Peruana, Roma, a partir de 1957 y Monumenta mexicana, Roma, a partir de 1956.

PIZARRO, Pedro: Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú en Crónicas del Perú, Madrid, BAE, 168, 1965.

PUGA, Vasco de: Provisiones, cédulas, instrucciones de S. M., ordenanzas de difuntos y audiencias para la breve expedición de los negocios y administración de justicia y gobernación de esta Nueva España y para el buen tratamiento de los indios, desde el año 1525 hasta el presente del 65. Obra impresa en Méjico por Pedro Ocharte, 1563. Ed. facsímil: Col. de incunables americanos, Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1945,

QUIROGA, V. de: Información en derecho en CDIA, vol. X.

RECOPIACION de las Leyes de los Reynos de Indias mandadas imprimir y publicar por Carlos II, Madrid, 1792. Ed. del Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1943.

RELACIONES AZTECAS MAYAS E INCAS en El reverso de la Conquista (Introd., selec. y notas de LEON PORTILLA, M. México, ed. Joaquín Matiz, S.A., 1964).

RELACIONES INDIGENAS de la conquista de México. En Visión de los vencidos (Introd., selección y notas de LEON PORTILLA, M., versión de textos náhuatl: Angel M^a Garibay, U.N.A.M. de México, 1976, 7^a ed.)

SOLORZANO PEREIRA, Juan de: Política indiana, Madrid, 1972, BAE, 252-256, 1972. Estudio prelim. de Miguel Angel Ochoa.

TITU CUSI YUPANQUI: Relación de la conquista dl Perú y hechos del inca Manco II en CLDRHP, 1ª serie, tomo II, Lima, 1916.

ZARATE, Agustín de: Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú, Madrid, 1947, BAE, 26.

3.- LITERATURA

ABELLAN, J.L.:

- Historia crítica del pensamiento español, tomos I-III, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-81.
- "Utopía en el pensamiento español" en Utopía hoy, ciclo de conferencias organizado por el Instituto Fe y Secularidad y el Instituto Alemán de Cultura, Nov., 1984, pp. 71-81.
- "Utopía, mito y revolución" en Mito y cultura, Madrid, 1972.

ABRIL, Vidal: "La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: La revolución de la duodécima réplica" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, Madrid, 1984, pp. 229-288.

ACTAS del II Congreso Internacional sobre Los franciscanos y el Nuevo Mundo (La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987), Archivo Ibero-Americano, 2ª época, año 48, tomo 48, 1988, Madrid.

ALONSO GETINO, L.: El maestro Fray Francisco de Vitoria, Madrid, 1930.

ALTAMIRA, Rafael: La huella de España en América, Madrid, 1924.

ANDRES, Melquiades: La teología española en el siglo XVI, Madrid, BAC, 1976, 2 vols.

ANUARIO de Historia del Derecho Español, 1958.

ARENAL, Celestino del: España e Iberoamérica. De la Hispanidad a la Comunidad Iberoamericana de Naciones, Madrid, Centro Español de Estudios de América Latina (CEDEAL), 1989.

ARQUILLIERE, H. X.: L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge, Paris, 1957.

AZNAR, Federico R.: "La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del S. XVI", en Evangelización en América, Caja de A. y M. de P. de Salamanca, 1988.

BACIERO, Carlos:

- "Conclusiones definitivas de la segunda generación" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 413-456.
- "Libertad natural y esclavitud natural en la Escuela de Salamanca" en I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas, Massimo-Milano, 1988.
- "Los teólogos jesuitas y la segunda generación", en De bello contra insulanos, CHP, 10, pp. 333-350.

- BARCIA TRELLES, C.: Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional, Valladolid, 1928
- BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, Agustín: La escuela iusfilosófica española de los siglos de oro, Guadalajara (Méjico), 1973.
- BATAILLON, M.: "Charles-Quint, Las Casas et Vitoria" en Charles-Quint et son temps, Colloques (30 septbre.-3 oct. 1958) du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1959 y en Etude sur Bartolomé de las Casas, Paris, 1965.
- "Les Indes Occidentales, découverte d'un monde humain" en La Découverte de l'Amérique, Paris, 1968.
 - Douze questions péruviennes résolues par Las Casas, Paris, 1953.
- BAUMEL, J.: Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria, Montpellier, 1936.
- BAYLE, p.: España y la educación popular en América, Madrid, 1941.
- BELTRAN DE HEREDIA, V.:
- Francisco de Vitoria: Comentarios a la "Secunda Secundae" de Sto. Tomás, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932-34, 5 vols.
 - Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y Relecciones. Biblioteca de tomistas Españoles, IV, Madrid, 1928.

- "Un precursor del Maestro Vitoria. El P. Matías de Paz, O.P., y su tratado De dominio regum Hispaniae super indos" en La Ciencia Tomista, XL (sept.-oct. 1929 II), pp. 173-190.
- "Colección de dictámenes inéditos del Maestro Fray Francisco de Vitoria" en La Ciencia Tomista, Salamanca, XLIII (1931), pp. 27-50, 169-180.
- "Ideas del Maestro F. F. de Vitoria anteriores a las Relecciones De Indis sobre la colonización de América según documentos inéditos" en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, II?
- "Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal" en Introducción a la Relectio De indis, CHP, 5, pp. XIII-XXIX.

BLOCH, E.: El principio esperanza, ed. española: Madrid, Aguilar, 1977, 3 vols. Trad. por Felipe González Vicen.

BOBBIO, N.: Diccionario de política, México, 1982, 2ª ed. española. Trad. de Raúl Crisafio. 2 vols.

BORGES, P.: Misión y evangelización en América, Madrid, Alhambra, 1987.

- Métodos misionales en la cristianización de América. S. XVI, Madrid, 1960.
- El envío de misioneros a América durante la época española, Salamanca, 1977.
- "Proceso a las guerras de conquista", estudio preliminar a JUAN DE LA PEÑA: De bello contra insulanos. Intervención de España en América, CHP, 10, CSIC, Madrid, 1982, pp. 17-66.

- "La postura oficial ante la duda indiana" en CHP, 10, 69-82.
 - "Posturas de los misioneros ante la duda indiana" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 597-630.
- BOROBIO, D.: "Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la Evangelización de América durante el S. XVI", en Evangelización en América, Salamanca, Col. "Salamanca en el descubrimiento de América", Caja de A. y M. de P. de Salamanca, 1988, pp. 7-163.
- BRAUDEL, Fernand: La historia y las ciencias sociales, Madrid, Alianza, 1980, 5ª ed. Recopilación de artículos trad. por Josefina Gómez Mendoza.
- BRIERE, Y. de la: El derecho de la guerra justa. Tradición teológica y adaptaciones contemporáneas, México, 1944.
- BROWN SCOTT, J.: El origen español del derecho internacional, Valladolid, 1928. Prólogo C. Barcia Trelles.
- "El descubrimiento de América y su influjo en el Derecho internacional". Discurso pronunciado siendo presidente del Instituto de Derecho Internacional el 12-X-1929, Madrid, 1930.
- BRUFAU, Jaime: "Revisión de la primera generación de la Escuela" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 383-412
- CAPERAN, L.: Le problème du salut des infidèles, 2ª ed. T. I: Essai historique; t. II: Essai théologique, Toulouse, 1934.

CASTAÑEDA DELGADO, P.:

- La teocracia pontifical y la conquista de América, Victoriensia, publicaciones del Seminario diocesano de Vitoria, 1968.
- "Los métodos misionales en América. ¿Evangelización o coacción?", en Estudios sobre Bartolomé de las Casas, Sevilla, 1974, pp. 123-189.

CARRION, A.: "Los maestros Vitoria, Báñez y Ledesma hablan sobre la conquista y evangelización de las Indias", en La Ciencia Tomista, XLII (1930), pp. 34-57.

CARRO, V. O.P.:

- "El derecho de intervención según Vitoria y los teólogos juristas españoles del s. XVI" en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, XI, 1957.
- La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América, Madrid, CSIC, 1944. 2 vols.
- Los colaboradores de Francisco de Vitoria. Domingo de Soto y el derecho de gentes, Madrid, 1930.

CASTRO SEOANE, J.: "Aviamento y catálogo de los misioneros que en el s. XVI pasaron de España a las Indias y Filipinas, según los libros de Contratación", en Misionalia Hispanica, 13 (1956).

CEREZO, Prometeo: "Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, 551-596.

COLLANTES, J.: La fe de la Iglesia, Madrid, BAC, 1983.

CORDERO PANDO, J.: "Soberanía popular y convivencia internacional" en Fragua, Epoca II, nº 5, enero-marzo, 1979.

CRO, Stelio:

- Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana. (1492-1682) Ed. por la International Book Publisher, Tray., Michigan, 1983. Ed. española, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983. Prólogo de Francisco López Estrada.
- "La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo" en Anales de Literatura Hispanoamericana, 1978, pp. 187-129.

CUERVO, J.: Historiadores del convento de S. Esteban de Salamanca, Salamanca, 1914.

CHAUNU, Pierre:

- Les ameriques, Paris, Armand Colin, 1976.
- Conquista y explotación de nuevos mundos. (S. XVI), Barcelona, Labor, 1984, 2ª ed., col. Nueva Clio, trad. Mª Angeles Ibáñez.
- De l'histoire a la prospective. La méditation du futur c'est la connaissance du présent, Paris, Eds. Robert Laffont, 1973.
- El pronóstico del futuro. Crisis de nuestro tiempo, Barcelona, Herder, 1982. Trad. del francés de J. López de Castro.
- Historia y decadencia, Barcelona, Eds. Juan Granica, 1983, trad. por Josep M. Colomer.

- La España de Carlos V, Barcelona, Eds. Península, 1976, 2 vols., trad. por E. Riambaud Saurí.
 - Memoria de la eternidad, Madrid, Rialp, 1979, trad. por Manuel Moreno Alonso y Jorge Ipas.
- DEMPF, Alois: La filosofía cristiana del Estado en España, Madrid, 1961.
- DENZINGER, H.: El Magisterio de la Iglesia, Barcelona, Herder, 1963.
- FERNANDEZ PRIDA, J.: La influencia de los tratadistas españoles en la formación de la ciencia del derecho internacional, Madrid, 1929.
- FRAILE, G.: "Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro" en La Ciencia Tomista, 50, 1934.
- Historia de la filosofía, Tomo III: Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII), Madrid, BAC, 1966.
- FRIEDMAN, Yona: Utopías realizables, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, S.A., Col. Punto y Línea, 1977. Trad. de Francesc Serra Cantarell.
- GALLEGOS ROCAFULL, José Ma: El hombre y el mundo de los teólogos españoles del Siglo de Oro, México, Ed. Stylo, 1946.
- GARCIA GALLO, A.: "Las Indias en el reinado de Felipe II. La solución al problema de los justos títulos" en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 13 (1960-61), pp. 95-136.

GARCIA Y GARCIA, Antonio:

- "El sentido de las primeras denuncias" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 67-115.
- "Salamanca y los concilios de Lima", en Evangelización en América, Col. "Salamanca en el Descubrimiento de América", Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1988, pp. 245-348.

GARCIA MENENDEZ-REIGADA, Ignacio: "El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el deecho de gentes" en La Ciencia Tomista, 1929.

GARCIA VILLOSLADA, R.:

- La Universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria, Roma, Universitas Gregoriana, 1938.
- "La teología, norma del derecho", en A.A.F.V., 1946.

GERBI, A.:

- La naturaleza de las Indias nuevas. (De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo), México, F.C.E., 1978, trad. del italiano por Antonio Alatorre.
- Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1956.?

GILSON, E.:

- El espíritu de la filosofía medieval, B.A., Emecé Editores, 1952, trad. de Ricardo Anaya.
- Les metamorphoses de la cité de Dieu, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

GINER, Salvador: Historia del pensamiento social, Barcelona, Ariel, 1975.

GOMEZ CANEDO, L.:

- La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España, México, 1982.
- Las misiones del Píritu, Caracas, 1967, 2 vols.

GONZALEZ RODRIGUEZ, Jaime: "La Junta de Valladolid convocada por el Emperador" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 199-227.

GUY, Alain: Historia de la filosofía española, Baelona, Anthropos, 1985.

HANKE, L.:

- Estudios sobre F. Bartolomé de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista de América, Caracas, Universidad Central, 1968.
- La humanidad es una, México, F.C.E., 1985
- La lucha española por la justicia en la conquista de América, Madrid, Aguilar, 1967.

HERNANDEZ, Ramón:

- Derechos humanos en Francisco de Vitoria (Antología de textos), Salamanca, Ed. S. Esteban.
- Doctrina americanista de los teólogos de S. Esteban" en Humanismo cristiano, Col. "Salamanca en el descubrimiento de América", Salamanca, Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1984.
- "La hipótesis de Francisco de Vitoria" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 345-381.
- "Los dominicos y el Nuevo Mundo" en Actas del I

Congreso Internacional, Sevilla, 1987.

- Un español en la ONU. Francisco de Vitoria, Madrid, BAC, 1977.

HORKHEIMER, M.:

- La añoranza de lo completamente otro, entrevista de Helmut GUMMIOR a -- con motivo de su 75 aniversario (1970) en A la búsqueda del sentido, entrevistas a Horkheimer, Marcuse y Popper, Salamanca, Sígueme, 1980.
- La función de las ideologías. Madrid, Taurus, 1966. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala.

HIDALGO, Angel: Presente y futuro de los pueblos hispánicos. trabajo donado al ICI, 1990.

HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA: Por R. Gª VILLOSLADA Y B. LLORCA. Tomo III, "Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica", Madrid, BAC, 1967, 2ª ed.

HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA: Dirigida por R. Gª VILLOSLADA. Tomo III 2º, Madrid, BAC, 1980.

HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA. México, A. Central y Antillas por L. LOPETEGUI y F. ZUBILLAGA, Madrid, BAC, 1965; Hemisferio Sur por A. EGANA, Madrid, BAC, 1966.

HOFFNER, Etica colonial española. Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1957, trad. de F. A. Caballero.

HUMANISMO CRISTIANO, tomo IV, col. "Salamanca en el descubrimiento de América", Caja de A. y M. de P. de Salamanca, 1989.

- IBEROAMERICA, UNA COMUNIDAD (Varios), Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1989, V Centenario, 2 vols.
- IMAZ, Eugenio: Utopías del Renacimiento, Ed. de Millares Carlo, México, F.C.E., 1941.
- JUAN PABLO II: Encíclica Centesimus Annus, mayo, 1991, Ed. de la Caja del Círculo de obreros de Burgos preparada por el P. Florentino del Valle, S.I., Burgos, 1991.
- LA UTOPIA: AMERICA, número monográfico de la Revista de la Universidad de México, Septiembre de 1972.
- LE FUR: "Intervention pour cause d'humanité". En la obra colectiva Vitoria et Suarez. Contribution des theologiciens au droit international moderne, Paris, 1939, pp. 227-247.
- LETURIA, Pedro: "Maior y Vitoria ante la conquista de América", en A.A.F.V., III, 1930, pp. 43-83.
- LOHMANN VILLENA, G.: "Propuestas de solución de juristas y políticos" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 631-658.
- LOMBARDI, R., S.J.: La salvación del que no tiene fe, trad. española: Barcelona, 1955.
- LUCENA, Manuel: "Crisis de la conciencia nacional. Las dudas de Carlos V" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 163-198.
- LUMBRERAS, P.: "Cuando el salvaje llega al uso de razón" en A.A.F.V., 7 (1947-8), pp. 85-128.
- MADARIAGA, S.: Cuadro histórico de las Indias, B.A., 1950.

- MANNHEIM, K.: Ideología y utopía, Madrid, Aguilar,
- MANUEL, Frank y Fritzie: El pensamiento utópico en el mundo occidental, Madrid, Taurus, 1984, 2 vols. Trad. de Bernardo Moreno Carrillo.
- MANZANO, Juan: La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla, Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1948.
- MAQUIAVELO, N.: El príncipe, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1973, 13ª ed.
- MARAVALL, J.A.: "Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas" en Revista de Occidente: F. B. de las Casas, dirigido por J.A. Maravall, Madrid, n. 141, 1974.
- MARTINEZ, Manuel María: "Las Casas, Vitoria y la Bula Sublimis Deus" en Estudios sobre F. Bartolomé de Las Casas, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1974.
- MELIA, B.: Para una historia de la evangelización, Simposio CEHILA, Barcelona, 1977.
- MENENDEZ PELAYO, M.: "Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes", en Ensayos de Crítica Filosófica, Madrid, 1892.
- MENENDEZ PIDAL, M.:
- Los españoles en la historia y en la literatura, B.A.-México, 1951.

- Prólogo a Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, XIII, 1960.
 - Prólogo a la Recopilación de las Leyes de Indias mandadas imprimir y publicar por Carlos II (Madrid, 1791). Madrid, Consejo Real de la Hispanidad, 1943.
- MESA, Roberto: La idea de la Comunidad Iberoamericana entre la historia y la utopía, Madrid, CEDEAL, 1989,
- MOLTMANN, J. y HURBON, L.: Utopía y esperanza. Diálogo con E. Bloch, Salamanca, Sígueme, 1980.
- MORALES PADRON, F.:
- Historia del Descubrimiento y Conquista de América, Madrid, Ed. Nacional, 1973.
 - Teoría y leyes de la conquista, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1979.
- NASZALYI, E.: El Estado según Francisco de Vitoria, Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1948. Trad. por I. García Menéndez-Reigada.
- NUESTRA CASA COMUN, conjunto de discursos pronunciados con ocasión del día de la Hispanidad, 12-X-1990, publicados por el Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI), Eds. Cultura Hispánica.
- O'GORMAN, Edmundo: Cuatro historiadores de Indias: Mártir, Oviedo, Las Casas y Acosta, México, 1972.
- ORTEGA, Alfonso: "El humanismo salmantino en la conquista de América" en Humanismo cristiano, col. "Salamanca en el

descubrimiento de América", Salamanca, Caja de A. y M. de P. de Salamanca, 1984.

OSUNA FERNANDEZ-LARGO, A.: "De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional", en La Ciencia Tomista, tomo 111, 1984.

OTTO, APEL, K.: "Ética y utopía" en Utopía hoy, pp. 83-106.

PALACIOS, Leopoldo E.: La prudencia política, Madrid, Gredos, 1978, 4ª ed. corregida y aumentada.

PERENA, L.:

- Carta Magna de los indios, U. Pontificia de Salamanca, Col. Cátedra V Centenario, Madrid, 1987.
- "Crisis del colonialismo y la escuela Francisco de Vitoria" en A.A.F.V., 13 (1960-61), pp. 11-28.
- "El texto de la Relectio De Indis, Introducción a la Relectio De Indis, CHP, 5, pp. CLIX-CXCII.
- "Introducción a la tesis española de la Paz" en Revista española de Derecho Internacional, XVI (1963)
- "José de Acosta. Proyecto de sociedad colonial. Pacificación y colonización", Estudio Preliminar a JOSE DE ACOSTA: De procuranda indorum salute, CHP, 23, pp. 3-46.
- "La cuestión de los "justos títulos". Las Casas, Sepúlveda, Vitoria" en Iberoamérica, una comunidad (VARIOS), Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1989, I.C.I., V Centenario, 2 vols., pp. 217-229.

- "La escuela de Salamanca y la duda indiana", en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 291-344.
- La escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América, Salamanca, Caja de A. y M. de P., 1986.
- La escuela de Salamanca. Reto y esperanza de América, Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.
- "La intervención de España en América" Introducción a JUAN DE LA PENA: De bello contra insulanos, CHP, 9, pp. 21-134.
- "La tesis de la paz dinámica", Introducción a De Iure Belli, CHP, 6, pp. XXIX-XCIV.
- Misión de España en América. 1540-1560, Madrid, 1956.
- Proceso a la leyenda negra. Testimonio del emperador Carlos V, Asociación de Caballeros del Monasterio de Yuste, Madrid, 1988.
- "Programa colectivo de investigación. Enchiridion académico salmanticense. (1560-1585)." en De Bello contra insulanos, CHP, 10, pp. 149-174.

PEREZ DE TUDELA, Juan: "Ideas políticas y realizaciones políticas en la historia indiana" en A.A.F.V., XIII (1960), pp. 139-171.

PEREZ FERNANDEZ, Isacio: "Análisis extrauniversitario de la conquista de América en los años 1534-1549" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 117-162.

PORRAS BARRENECHEA, R.: Las relaciones primitivas de la conquista del Perú, París, 1937.

- "El pensamiento de Vitoria en el Perú" en Mercurio Peruano, oct., 1946.

POZO, C.:

- Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Comentarios a la q. 1 de la I Pars de la Summa, De Sacra Doctrina. Tomo I: Fco. de Vitoria, D. de Soto, M. Cano y A. de Salazar. Granada, Facultad de Teología, 1962.
- La fe, Madrid, Edapor, 1986.

PUIG PENA, F.: "La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio", en Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, 16, 1933.

RAMOS, Demetrio: "El hecho de la conquista de América" en La ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 17-63

RAMIREZ, Santiago: El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles a Suarez, Madrid, 1955.

REGINALDO DI AGOSTINO, Iannarone: "Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria", Introducción a Relectio De Indis, CHP, 5, pp. XXXI-XLI.

REMESAL, A. de: Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala. Guatemala, 1966, 4 vols.

RODRIGUEZ CRUZ, Agueda M^a:

- "Alumnos de la Universidad de Salamanca en América",

en Ética en la conquista de América, CHP, 25, pp. 499-551.

- Historia de las universidades Hispanoamericanas, Bogotá, 1973. Período Hispánico: Tomo I.
- Salmantica Docet. La provección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica, Universidad de Salamanca, 1977.

RUIZ DEL CASTILLO, Carlos: "Las relaciones entre los derechos del hombre y el derecho internacional según las inspiraciones de Francisco de Vitoria", en A.A.F.V., IX, 1948, 1949.

SANTOS, Angel: Salvación y paganismo o El problema teológico de la salvación de los infieles, Santander, 1960.

SANTIESTEBAN OCHOA, Julián: Los cronistas del Perú, Cuzco, 1946.

SAINZ RODRIGUEZ, Pedro: Evolución de las ideas sobre la decadencia española, Madrid, Rialp, 1962.

SEIBT, F.: "La utopía como juego mental de los humanistas y como programa político" en Utopía hoy, pp. 9-24.

SEPULVEDA ALMARZA, Alberto: España y América Latina. Un estudio de política internacional, Cuadernos CIPIE (Centro de Investigación y Promoción Iberoamérica y España), n. 14, Año, IV, Madrid, agosto, 1985.

SERRANO VILLAFANE, E.: "Actualidad del pensamiento pacifista del humanismo estoico-renacentista español" en Revista de la Facultad de Derecho de la U. de Madrid, 9 (1965).

SOTELO, I.: "Crítica de la utopía política" en Utopía hoy, pp. 25-45.

TERRADAS SOLER, Juan: Una epopeya misionera. La conquista y evangelización vistas desde Roma, Madrid, E.P.E.S.A., 1962.

TOUCHARD, J.: Historia de las ideas políticas, Madrid, Tecnos, 1972. Trad. de J. Pradera., 3ª ed., 2ª reimp.

TRUYOL SERRA, A.:

- "Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo", Introducción a Relectio De Indis, CHP, 5, pp. CXLIII-CLVIII.
- Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos con introd. y notas de --, Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1946.
- "La doctrina vitoriana del Orden Internacional" en La Ciencia Tomista, 223, 1947.

URDANOZ, T.:

- Obras Completas de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas. Introducciones, ed. crítica del texto latino y versión española por --, Madrid, BAC, 1960.
- "Necesidad de la fe para salvarse según los teólogos de la Escuela de Salamanca" en Ciencia tomista, 59 (1940).
- "Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria", Introducción a Relectio De Indis, CHP, 5, pp. XLIII-CXLII.

USCATESCU, G.: De Maquiavelo a la razón de Estado, Madrid, 1951.

USLAR PIETRI, Arturo: "Este libro", Introducción general a Iberoamérica, una comunidad, (VARIOS), Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1989. ICI, V Centenario, 2 vols. pp. 23-47.

VATICANO II: Madrid, BAC, 1975.

VARGAS UGARTE, R.: Concilios limenses (1551-1772), Lima, 1951-1954, 3 vols.

VERDROSS, A.: "La doctrina española clásica de derecho internacional y su posterior desarrollo por los últimos Papas y el Vat. II" en A.A.F.V., XVIII (1972), pp. 57-76.

VILLEY, M.: La formation de la pensée juridique moderne, Paris, 1965.

XUBIRI, X.: Sobre el hombre, Madrid, Alianza, 1986.

YCAZA TIGERINO, J.: Perfil político y cultural de Hispanoamérica, Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1971.

ZAVALA, Silvio:

- La encomienda indiana, Madrid, 1935.
- La defensa de los derechos humanos en América Latina (s. XVI y XVIII), París, Unesco, 1963.
- La filosofía política en la conquista de América, México, FCE, 2ª ed, 1972.
- "Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz" en Memoria del Colegio Nacional, VI, México, 1952.

- Las instituciones jurídicas en la conquista de América, Madrid, 1935. Parte I.
- La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España, Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas,
- Los intereses particulares en la conquista de Nueva España, Madrid, 1933.
- Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, B.A., 1944.

NOTAS A LA BIBLIOGRAFIA

(1).- Exponemos las fuentes de Vitoria consultadas y omitimos, incluso, algunas de las que hemos citado en el trabajo por considerar que no son muy importantes. Relación exhaustiva y detallada de dichas fuentes se puede encontrar en la edición de la Relectio de indis, CHP, 5, en la Introducción de L. Pereña, pp. CLXXXI-CLXXXVIII.

(2).- Hacemos relación únicamente de la bibliografía pertinente para este trabajo. Relación completa y detallada de sus obras y manuscritos se puede encontrar en la Introducción general de T. Urdániz a Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas pp. 74-84.

(3).- Presentamos una bibliografía selectiva, en su mayoría de fácil acceso en el CHP. Amplia relación de las fuentes académicas indianas se puede encontrar en el Apéndice 1 de La ética en la conquista de América (CHP, 25, pp. 661-199 elaborado por L. Pereña y en los Apéndices IV y V de Relectio De iure belli, CHP, 6, pp. 364-391.